

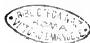
CONSIDERAZIONI FILOSOFICHE

SU

L'IDEALISMO TRANSCENDENTALE

E SUL

RAZIONALISMO ASSOLUTO.



CONSIDERAZIONI

FILOSOFICHE

SU L'IDEALISMO TRANSCENDENTALE, E SUL RAZIONALISMO ASSOLUTO

MEMORIA

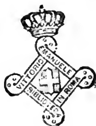
PRESENTATA L'ANNO 1839 ALL'INSTITUTO REALE DI FRANCIA

Accademia delle Scienze morali, e polititiche

DAL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITÀ DI NAPOLI
SOCIO CORRISPONDENTE DELLA SUDETTA ACCADEMIA
E CAVALIERE DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE









NAPOLI
DA' TORCHI DEL TRAMATER
1841.

Signori



Allora che mi vidi fregiato dell'onore di Corrispondente di cotesta rispettabile Accademia; e che ricevei l'onorevole invito, di presentare alla stessa de'miei lavori filosofici, si offrì subito al mio pensiere, come oggetto di esame, *l'Idealismo transcendentale*, ed il *Razionalismo assoluto*. Più volte nondimeno sono stato spinto ad abbandonarne l'impresa: come, mi diceva internamente il mio pensiere, potrai tu riuscire a penetrare nelle universalmente confessate oscurità alemanne? Come, essendo tu, su l'oggetto di cui si tratta, privo di tanti mezzi di cui non mancano i tuoi giudici, potrai osare, di presentar loro un lavoro siffatto; e come potrai lusingarti, che un tal lavoro possa esser soddisfacente? Ma malgrado ciò

io ritornava, quasi mosso istintivamente, all'impresa: e mi proposi finalmente di eseguirla.

Io dividerò questa memoria in due parti: nella prima esporrò la generazione dell'Idealismo transcendentale, e le sue relazioni col *Criticismo*, e colla filosofia precedente dell'epoca Cartesiana: nella seconda determinerò le sue relazioni colla filosofia dell'epoca greca.

Io attenderò, su questo mio quale che siasi lavoro, l'autorevole vostro giudizio.



PRIMA PARTE



§. 1. Una doppia apparenza, signori, è incessantemente presente al nostro spirito; quella del *me*, e quella della natura esterna. L'Autore del Criticismo, ponendosi al di là di questa *dualità apparente*, si è sforzato di farla generare dalla sintesi dell'Intelletto. Ma ponendosi al di là dell'esperienza, per far nascere l'esperienza, era necessario partire da qualche cosa; era necessario aver prima gli elementi, colla cui sintesi la dualità fenomenica doveva esser formata. Kant partì dunque dal *soggetto*, e dall'*oggetto*.

Questi due vocaboli *soggetto*, ed *oggetto*, hanno, nella filosofia alemanna, un senso equivoco: essi si prendono alcune volte pel soggetto, e per l'oggetto empirici, o apparenti, alle volte pel soggetto ed oggetto *noumeni*, o reali in sè. Questo equivoco è uno degli ostacoli, che impediscono l'intelligenza della filosofia critica, e transcendentale.

Kant dovendo spiegare *a priori* la dualità fenomenica; e partendo dal soggetto, e dall'oggetto per ispiegarla, dovette partire dal soggetto in sè, e dall'oggetto in sè. Gli elementi, che l'Intelletto combina, per edificare l'intera natura fenomenica, hanno dunque, secondo lui, due sorgenti, cioè l'oggetto ed il soggetto. Queste due realtà in sè sono la sorgente di due elementi diversi, che la sintesi, la quale è, secondo lo stesso filosofo, la prima operazione dell'intelletto, dee combinare.

Non vi può essere scienza senza verità primitive. La natura di queste verità dee corrispondere a quella della scienza, di cui son principii. Le scienze pure, ipotetiche, hanno per principii verità razionali, identiche, ipotetiche anche esse. Ma la filosofia non dee mica essere una scienza ipotetica: essa ha per oggetto l'esistenze. Essa dee dunque partire da qualche verità primitiva di fatto, o di esistenza. Essa dee cominciare dall' ammettere l'esistenza di qualche cosa; e dee ammetterla come un dato primitivo ed incontrastabile. Se l'esistenza di qualche cosa non è un dato primitivo, da qual principio potrà mai dedursi un'esistenza quale che siasi? Si dedurrà forse da una idea? Ma egli fa d'uopo almeno ammettere l'esistenza di questa idea; e come si può essa ammettere, se non come un dato primitivo?

Kant non potendo ammettere, in forza del suo metodo, l'esistenza di qualche cosa, nè come un dato primitivo sperimentale; perchè il suo metodo è assolutamente *a priori;* e perchè egli si pone al di là dell' esperienza, per ispiegar la possibilità, ed il modo della generazione dell' esperienza; nè potendo ammetterla come una verità primitiva *a priori;* poichè l'ordine *a priori* era riguardato da lui come semplicemente ideale, l'ha posto come una supposizione inevitabile dello spirito umano, il quale vuol filosofare; l'ha posto come un bisogno della ragione; ma non mica come una conoscenza della verità in sè.

§. 2. Mi ha recato veramente sorpresa il vedere, che uomini celebri, i quali hanno una profonda conoscenza della moderna filosofia alemanna, abbiano preso un grande equivoco nell' intelligenza della dottrina Kantiana rela-

tiva al soggetto ed all' oggetto *noumeni*. Il sig. Ancillon ha creduto, « che la filosofia critica ammette come un fatto » una dualità primitiva, il soggetto e l'oggetto. » (a)

Se i noumeni, secondo i decreti del criticismo, sono al di fuori della capacità dello spirito, come mai la loro esistenza può essere un fatto? L'esperienza non ci dà altro che fenomeni, apparenze; come può dunque darci delle realtà in sè. Lo stesso equivoco si ravvisa nel sig. Tissot, che ha tradotto in francese le opere di Kant; ed eziandio in un articolo della rivista germanica. L'estensore di questo articolo conviene, che, secondo Kant, l'osservazione sensibile è assolutamente incapace di conoscer la realtà oggettiva, o la verità in sè; e che la stessa incapacità vi è nello intelletto: indi conclude: « Ogni esperienza sensibile non è per noi che l'apparizione di un oggetto incognito in sè, *e che non può rappresentarsi, poichè ogni* » *rappresentazione non può fare che un fenomeno.* In un » vocabolo, noi non possiamo conoscere le cose tali quali » esse sono, ma solamente tali quali ci appariscono. » (b)

Ma procuriamo d'intenderci con noi stessi. Domando all' estensore dell' articolo citato; Kant ammette egli come un dato sperimentale, *delle realtà in sè, le quali sono in un modo diverso di quello in cui ci appariscono di essere?* Se risponde affermativamente, concludo contro di lui: l'esperienza sensibile non è dunque incapace di giungere alla realtà oggettiva, alla verità in sè; ed egli aveva affermato questa incapacità. Mi dirà forse, che que-

(a) Su l'esistenza e gli ultimi sistemi di metafisica in Alemagna.

(b) Revue germanique vol. 7 mars 1831 vie et correspondance de Fichte 1.° art.

ste realtà in sè sono un risultamento della ragione, o sia dell' intelletto, che le pone *a priori?* Ma secondo Kant l'intelletto è anche incapace *a priori* di giungere alla realtà oggettiva, alla verità in sè.

Finalmente gli domando: quando un Kantiano dice, *un oggetto in sè*, *una realtà in sè*, *una cosa in sè*, intende egli ciò che dice, o non l'intende? Se non l'intende, è assurdo l'ammettere ciò di cui non ha alcuna nozione: se l'intende egli si rappresenta la cosa in sè, e tosto, secondo che lo confessa l'Autore dell'articolo citato, la cosa in sè cessa di esser cosa in sè, e diviene *fenomeno*.

Il sig. *Willers* ha evitato questo equivoco, e confessa, che le realtà in sè non hanno, nel Criticismo, alcun appoggio: « Per edificar questa natura fenomenale, » i materiali ci sono stati forniti dalla nostra sensibilità, » e la disposizione dal nostro intendimento. Ciò è tutto » il contenuto, tutto l'oggetto delle nostre conoscenze. » Quello che può esser esistente al di là, lo stato delle cose » in sè ci è totalmente ignoto. *Noi pensiamo solamente* » *che vi è qualche cosa*, *che le nostre rappresenta-* » *zioni fenomenali riposano su di un fondo reale*: *l'im-* » *maginare ciò è un bisogno per noi; ed eziandio que-* » *sto concepimento non è in sè*, *che un' applicazione* » *della nostra categoria di causalità*, *che c' induce a* » *supporre dappertutto una causa*, *ove noi vediamo un* » *effetto.* (a)

L'esistenza del soggetto *noumeno*, e dell' oggetto

(a) Willers phil. de Kant 2.ª par. art. XIII.

noumeno non ha dunque alcun appoggio nel criticismo. Kant non ha potuto ammettere queste due realtà in sè, che come una supposizione. (a)

§. 3. Quando una cosa si pone gratuitamente, con lo stesso diritto con cui si pone si può ella negare. Fichte negò l'oggetto: egli pretese derivar tutto dal soggetto: « Fichte ha osservato con Enesidemo la contradizione » inevitabile, nella quale il Kantismo cadrebbe, assicu- » rando da un lato, che noi non possiamo avere alcuna » conoscenza dell'azione di un essere tale quale è in sè » stesso e fuor della sfera de' nostri proprii concetti, assi- » curando dall' altra, che la materia delle nostre intui- » zioni è intanto l'effetto di esseri, che sono realmente » esistenti fuori di noi. Ma egli ha concluso da questa » osservazione, che i Kantiani non hanno compreso la » vera dottrina del loro maestro, allora che gli hanno at- » tribuito queste due asserzioni; che Kant ha pensato con » molta conseguenza nell' aver considerato le cause este- » riori delle nostre intuizioni, non in altro modo, se non » che come *semplici pensieri*, senza aver attribuito ad » esse una reale *oggettività*. Così il Kantismo preso nel » suo vero spirito non è a' suoi occhi che un sistema di » soggettività assoluta, che deduce tutto dal soggetto pen- » sante. Se Kant non l'ha espressamente enunciato, è » questo almeno il suo pensiere necessario. Fichte, stabi- » lendo la teorica del nuovo Idealismo, non crede dun- » que di sortire dal circolo delle idee di Kant, che egli

(a) Si vegga saggio filos. su la critica della conoscenza vol. 3 cap. 15 §. 113.

» considera come il limite dell'intelligenza filosofica; egli
» non pretende essere che un Kantiano più coerente. Kant
» infelicemente non ha sanzionato questa interpetrazione
» data alla sua dottrina; al contrario l'ha dissapprovata,
» egli ha assicurato, che Fichte non l'aveva esattamente
» compreso. (a)

Io credo, che il motivo il quale mosse Kant a rigettare l'assoluta soggettività; e ad ammettere, in conseguenza, due sorgenti degli elementi delle nostre conoscenze, cioè il *soggetto*, e l'*oggetto*, fu la dottrina insegnata da Leibnizio ne' nuovi saggi su l'intendimento umano. Secondo la dottrina Leibniziana tutte le conoscenze umane si debbono riguardare come ingenite; il che, nel linguaggio Kantiano, corrisponde a dire, che tutte le conoscenze umane derivano dal soggetto, o che sono *soggettive*. Da un'altra parte Leibnizio aveva insegnato due cose, cioè che tutte le conoscenze ingenite o soggettive sono necessarie; ed inoltre, che vi sono delle conoscenze contingenti. Ora ciò presenta una evidente contradizione; poichè se tutte le conoscenze umane sono soggettive; tutte debbono, in conseguenza, esser necessarie; e la distinzione delle conoscenze in necessarie e contingenti è un assurdo. Kant, secondo me, si accorse di questa contradizione; e riconoscendo la distinzione delle conoscenze necessarie dalle contingenti; e ritenendo eziandio il principio Leibniziano, che il soggettivo è necessario, fu obbligato di ammettere due origini del sapere umano, l'*oggetto* ed il *soggetto*. Ecco, per

(a) Degerando Histoire comparèe ec. vol. II. cap. XVII. pag. 296. della 1.ª edizione.

quanto mi sembra, il motivo, che obbligò Kant, di non accettare l'assoluta soggettività di Fichte. (a)

§. 4. Ma non può non riconoscersi, che nel criticismo la parte, che ha l'oggetto nella generazione della conoscenza, è piccolissima. L'oggetto invia al soggetto la sensazione in uno stato vago ed indeterminato: il soggetto presta alla sensazione il grado, l'intensità determinata: il soggetto eleva la sensazione ad intuizione: il soggetto ancora eleva le intuizioni a concetti; e costruisce, secondo le sue leggi formali, l'intera natura fenomenale. Fichte, in conseguenza, pensò di abbandonare interamente l'oggetto e far tutto derivare dal soggetto. È questa la prima differenza fra la filosofia critica, e la filosofia di Fichte.

Ma questa differenza ne porta necessariamente un'altra. Nel sistema Kantiano la sensibilità propriamente detta è la prima potenza che sia eccitata: ella dee dare all'Intelletto le intuizioni, affinchè l'Intelletto le innalzi a concetti; e costruisca così la natura fenomenale. Quindi il primo stato dell'essere conoscitore è la *passività*. « Da qual altra » cosa mai potrebbe essere al proprio esercizio eccitata la » facoltà di conoscere, ove non lo fosse dagli oggetti, che » i nostri sensi impressionano, e parte producono rappre- » sentazioni per se stessi, parte mettono in azione l'attitu- » dine del nostro intendimento a confrontare, accoppiare, o » dividere quelle rappresentazioni, e così lavorare la materia » bruta delle impressioni sensitive, e ridurle a quella tal » condizione degli oggetti, che si chiama esperienza (b).

(a) Veggasi fra le mie lettere filosofiche la lettera IV.
(b) Kant critica della Ragion pura introduzione n.° 1.

Ma se Kant partendo dalla ipotesi dell'oggetto e del sogetto riguardò la *passività* come il primo stato della conoscenza; Fichte il quale aveva annientato l'oggetto, non poteva pensare allo stesso modo: egli coll'annientamento dell'oggetto dovette insieme annientare la *passività* del soggetto. È questa la seconda differenza fra il sistema di *Kant* e quello di *Fichte*.

§. 5. Annientato l'Universo, e conservando solamente l'*Io*; qual nozione possiamo noi formarci del *me*? Due partiti si possono prendere: uno è quello dell'Idealismo volgare; l'altro è quello del *transcendentalismo*. Secondo il primo l'esistenza ideale dell'universo nel *me* è costante, e l'esistenza del *me* non la precede affatto. L'*Io* non esiste che con questa rappresentazione del *Di fuori*, e non esiste giammai senza questa rappresentazione. Leibnizio ha insegnato, che l'Anima umana è stata creata da Dio coll'idea dell'intero universo; e con una forza rappresentativa, da cui nascono successivamente le diverse rappresentazioni di questo stesso universo, in modo tale, che lo stato antecedente dell'anima contiene la ragion sufficiente dello stato seguente. Secondo questa dottrina Leibniziana, ancorchè non vi fosse realmente l'Universo, e non fosse esistente che l'anima sola; l'esistenza ideale dell'Universo nell'anima sarebbe costantemente. Supponendo in effetto, non esistente l'Universo, e conservando l'anima secondo l'ipotesi leibniziana, si ha il primo grado dell'Idealismo volgare: in questo primo grado dell'idealismo, delle tre esistenze, che sono l'oggetto della filosofia, cioè dell'*Io*, dell'Universo, e di Dio, ne sparisce una sola, che è quella dell'Universo, e si conservano le altre due. A questo primo grado

dell' Idealismo volgare si può anche ridurre l' idealismo di Berkelejo: questo differisce dal Leibniziano per la causa delle rappresentazioni: Leibnizio fa derivar tutto dall' interno dell' anima; Berkelejo da Dio che opera nell' anima.

Ma vi è stato pure un altro idealismo volgare, che ha, quando è stato conosciuto, recato sorpresa: questo delle tre esistenze enunciate ne ha conservato una sola; cioè quella del me. Parlano di questo Idealismo il Padre *Tournemine* Gesuita nelle sue riflessioni su l'ateismo, unite al trattato dell'esistenza di Dio di Fènelon, e l'Autore dell'*esame del fatalismo*, che attribuisce questo pensamento ad alcuni filosofi indiani. Io riguardo questo Idealismo come il *secondo ed ultimo grado dell' Idealismo volgare*. Non sarà forse inutile il recar qui l'esposizione, che ne fa l'ultimo Autore citato.

» Oltre dell' *Io* esiste egli altra cosa nel mondo? Io » sento di essere, e non posso dubitare della mia esisten- » za: io ho una folla di sentimenti, o di percezioni, che » mi sembran prodotte da oggetti diversi da me... un' in- » finità di sentimenti diversi si eccitano in me, e come io » li vedo nascere, ed annientarsi, io concludo, che essi » non sono l' *Io*. Poichè questi sentimenti non sono l' *Io*, » io potrei essere senza di essi; e supposto, che venissero » eccitati dagli oggetti esterni; questi oggetti non sareb- » bero la causa della mia esistenza, io sarei esistente, in- » dipendentemente da essi. La mia esistenza è dunque in- » dipendente da tutto ciò, che io credo esistente fuori di » me; posso dunque supporre, che io solo sono esistente; » e che ciò che mi sembra essere fuori di me, non sia » realmente esistente.

» Ma se fossi solo, sperimenterei quella folla di sentimenti, che riferisco ad esseri distinti da me? Questi sentimenti, e queste affezioni sono mie maniere di essere, cioè sono l'*Io esistente* in una certa maniera; produrre in me queste affezioni è dunque lo stesso che determinarmi ad esistere in una data maniera, è un farmi esistere; ora ho dimostrato, che la mia esistenza è indipendente dall'esistenza degli oggetti esterni; e che potrei esser esistente, quantunque non vi fosse fuor di me alcuna cosa; i miei sentimenti e le mie affezioni non sono dunque il prodotto di esseri distinti da me; si eccitano, in consegnenza, in me indipendentemente da ogni causa esterna, se io dunque voglio ammettere solamente quello che la ragione m'insegna, io debbo supporre, che non vi è alcun essere fuori di me.

» Ma non ho io incominciato ad essere, ed il principio della mia esistenza non suppone almeno, che io sia stato prodotto; e che per conseguenza fuori di me vi sia almeno un essere, a cui io debbo l'esistenza? I miei errori, le mie debolezze, i mali che soffro non sono le conseguenze della mia dipendenza, e gli effetti di una potenza, a cui tutto il mio essere è sottoposto?

» Egli è certo, che a me sembra di essere solamente da qualche tempo a questa parte; ma non è meno certo, che io non mi ricordo di tutti i momenti della mia esistenza; potrei perciò essere stato senza conservarne cognizione alcuna, ed allora stabilirei per principio della mia esistenza il momento di cui conserverei la memoria delle cose; e crederei di aver cominciato, quantunque fossi stato esistente precedentemente. Gli errori a' quali

» sono soggetto, i limiti della mia intelligenza, le mie di-
» sgrazie provano benissimo, che la mia esistenza non è
» l'effetto della mia scelta, e l'opera della mia volontà.
» Ma non potrei io esser tale quale sono per necessità di
» natura? Non si deve forse in ogni sistema ammettere
» l'esser necessario, che di sua natura è ciò che è e non
» un altro essere? Se un essere necessario è infinito, so-
» vranamente perfetto e felice, ha potuto produrmi tal
» quale io sono? L'egoismo non è dunque una stravagan-
» za; anzi è il più semplice de' pensamenti, ed il solo il
» quale supponga ciò che è necessario supporsi.

» Tali sono i principii dell'Egoismo presso alcuni fi-
» losofi Indiani. (a)

§. 6. Ho cercato di far conoscere chiaramente i due gradi dell'Idealismo volgare; perchè ciò giova molto ad acquistare, per quanto è possibile, una qualche nozione *dell' Idealismo transcendentale*, delle sue differenze dal primo, e delle relazioni che lo legano allo stato antecedente della Filosofia.

Nell'Idealismo volgare dell'ultimo grado; e che per brevità chiamo *Idealismo egoista*, non si va al di là della *dualità fenomenica*. Si suppone l'*Io* coll'esistenza ideale in lui dello universo: la coscienza del *me* è, in questo sistema, la coscienza di un soggetto affetto dall'apparenza di *un di fuori*. Questa coscienza non è diversa da quella che ammette il *Realismo*. Ella è appunto quella, che i transcendentali appellano *coscienza empirica*.

Ma i filosofi transcendentali, proponendosi di spiega-

(a) Esame del fatalismo vol. 2. lib. 1. cap. 2.

re *a priori* la dualità fenomenica, son obbligati di partire da ciò che non è empirico. Il carattere, che stabilisce la direzione particolare della filosofia Alemanna, principiando da Kant, è espresso dal seguente problema: *spiegare a priori la formazione della dualità fenomenica:* esso può esprimersi a questo altro modo: *spiegare a priori la genesi della esperienza.* Tutti i filosofi transcendentali convengono in ciò: tutti riconoscono la necessità filosofica di questa spiegazione *a priori*, sebbene differiscano riguardo al modo di eseguirla. Così Kant parte dalla supposizione dell' oggetto in sè, e del soggetto in sè, per ispiegar la dualità di cui parliamo; laddove Fichte nega assolutamente l' oggetto.

Fichte perciò dovette supporre, pria dell' *Io empirico*, cioè dell'Io affetto dalla rappresentazione del *di fuori*, del *Non-Io*, L' *Io puro*, cioè l'Io privo della rappresentazione del *di fuori;* ed è questa la prima differenza del suo Idealismo dall'Idealismo volgare, di cui parliamo.

Questa differenza inoltre ne produce un'altra: nell'Idealismo volgare *egoista,* la rappresentazione del di fuori ha il suo fondamento nella natura dell' *Io.* Questa rappresentazione è naturale, e necessaria. Ma supponendo l' *Io puro*, la rappresentazione di cui parliamo non può più concepirsi come necessaria; fu perciò necessità per Fichte di concepirla come volontaria, e libera. Quindi questo filosofo riguardò *il di fuori,* il *Non-Io* come un prodotto dell'atto libero creatore, con cui l' *Io* lo produce. È questa la seconda differenza che passa fra l' Idealismo volgare e l' *Idealismo transcendentale.* Secondo questo ultimo idealismo, l' *Io puro* crea liberamente il *Non-Io*: il che vale

quanto dire, che l'*Io puro* col suo atto libero rende sè stesso *io empirico*; e così la dualità fenomenica è generata. L'io puro, e l'atto libero creatore del *Non-Io* son dunque i due principii fondamentali, che determinano l'*Idealismo transcendentale*, e lo separano dall'Idealismo volgare.

Nell'Idealismo egoista, che ho spiegato, l'Io esiste per sè stesso: nell'idealismo di Fichte l'Io crea sè stesso con un atto libero; ed egli è insieme l'agente ed il prodotto dell'atto. È questa una terza differenza fra i due idealismi, la quale si renderà chiara fra poco.

§. 7. Io ho detto, che i filosofi transcendentali convengono tutti nella necessità della spiegazione filosofica *a priori* della dualità fenomenica; e che ciò costituisce il carattere distintivo della nuova filosofia alemanna. Ciò merita, che ci arrestiamo a svilupparlo maggiormente. Il razionalismo seguito da Kant è un razionalismo *assoluto:* quello di Cartesio e di Leibnizio è un razionalismo *moderato.* Questa differenza è di somma importanza per conoscere la diversità essenziale fra i due metodi di filosofare; e per vedere la ragione de' diversi risultamenti, che si sono ottenuti da' filosofi di queste scuole diverse.

Chiamo *Razionalismo assoluto* quel metodo di filosofare, nel quale non si pone, come un dato primitivo dell'esperienza, l'esistenza di qualche *essere in sè.* Chiamo poi *Razionalismo moderato* quel metodo di filosofare, in cui l'esistenza del me reale in sè si pone come un dato primitivo della coscienza; ed in cui qualunque conoscenza riposa in ultimo come *motivo mediato* su l'autorità della coscienza medesima.

Stabilite queste definizioni è facile di vedere, che il

razionalismo di Cartesio, e quello di Leibnizio è un razionalismo moderato non mica un razionalismo assoluto.

Cartesio pose per base fondamentale della sua filosofia la coscienza del *me*. Egli riguardò come una realtà in sè, non già come un fenomeno, il pensiere e l'*Io* pensante. Egli incominciò dalla coscienza dell' *Io penso*. Egli pone l'*Io* come un dato della coscienza: egli non dice, come Reid, il pensiere solo è un dato della coscienza; e per una legge della mia natura io son obbligato di rimenare il pensiere ad un soggetto, all'*Io*, ma egli dice: *io penso* perchè ho coscienza dell' *io penso*: e quando egli dice: *Io penso*, *dunque sono*, non fa che un'analisi del fatto della coscienza: *Io penso* è lo stesso che: *Io sono nello stato di pensiere*, ed in questa proposizione si contiene, *Io sono*.

Leibnizio ammette ugualmente come verità primitive e reali in sè i dati della coscienza: « Le verità primitive » di fatto sono l'esperienze immediate interne *di una im-* » *mediazione di sentimento*. E qui ha luogo la prima » verità de' Cartesiani, o di S. Agostino: *Io penso*, *dun-* » *que sono*, cioè sono una cosa che pensa. Non solamente » mi è chiaro immediatamente, che io penso, ma mi è » chiaro ancora egualmente che ho de' pensieri differenti, » che ora penso ad A, ora penso a B... La percezione im- » mediata della nostra esistenza, e de' nostri pensieri ci » fornisce delle prime verità *a posteriori*, o di fatto, cioè » delle prime esperienze. Si può dire, che questa propo- » sizione: *Io sono*, è dell'ultima evidenza, essendo una » proposizione, che non può esser provata per alcun'altra, » o pure una *verità immediata*: ed il dire: *Io penso*, » *dunque sono*, ciò propriamente non è provare la pro-

» pria esistenza per mezzo del pensiere, poichè *pensare*, » *ed esser pensante* è la stessa cosa; ed il dire: *Io son* » *pensante* è già dire: *Io sono* (a).

Ma se i due grandi uomini, che ho citato, partono dal fatto della coscienza, e riconoscono come un dato primitivo della coscienza medesima la realtà in sè dell'*Io*, non fanno lo stesso riguardo al *fuor di me*. Cartesio e Leibnizio rimasero soli nell'universo; e trovando in loro l'idea dell'Infinito, ed in questa idea quella dell'esistenza, stabilirono *a priori* l'esistenza di Dio; e credettero che Dio stesso gli assicurava dell'esistenza dell'universo; perciò ho detto, che il loro metodo di filosofare fu il *Razionalismo moderato*.

Alla coscienza, che i transcendentali chiamano *empirica* si mostra l'*Io* coll'apparenza; o sia coll'esistenza ideale in lui di *un fuor di me*. Ora vi sono tre partiti a prendere: uno è quello di riguardar l'*Io* della coscienza come reale in sè; ed il *fuor di me empirico* come appoggiato su di una realtà esterna moltiplice, la quale nel suo rapporto di *causalità* col *me* produce il mondo fenomenico; e di riguardare l'esistenza in sè del *di fuori* eziandio come un dato primitivo dell'esperienza. È questo il partito della *filosofia dell'esperienza*; l'altro è quello di ammettere solamente l'esistenza del me coll'esistenza ideale in lui dell'universo come un dato primitivo di fatto; e o rigettare coll'idealismo la realtà del *di fuori*; o pure poggiarla con Cartesio, e con Leibnizio su di ragionamenti *a priori*; ed è questo il partito del Razionalismo moderato di Cartesio,

(a) Leibnitz nouveaux essais sur ec. liv. IV. c. 7 e 9.



e di Leibnizio. Il terzo ed ultimo partito è quello di riguardare la dualità, di cui parliamo, interamente in tutti e due i suoi termini, come una mera apparenza; e quindi proporsi il problema: *spiegare a priori la dualità fenomenica*. È questo il partito preso da tutti i filosofi transcendentali, incominciando da Kant. Questi filosofi convengono tutti nel razionalismo assoluto; e perciò nel negare, che l' esperienza possa darci alcune esistenze in sè. Eglino convengono tutti della necessità filosofica della spiegazione *a priori* della dualità fenomenica; differiscono solamente nel modo di questa spiegazione.

Se il Razionalismo assoluto consiste a partire da ciò che è al di là di qualunque esperienza; ripugna a questo metodo *il partire dalla Psicologia*. Partire da un punto significa certamente il riguardar questo punto come il principio del pensiere filosofico, al di là del quale non è permesso alla filosofia d' inoltrarsi. Partire dalla Psicologia, se non vogliamo illuderci, significa partire dal fatto reale non fenomenico ed apparente della coscienza, si è partire dal sentimento del *me* sensitivo di un di fuori; e riguardare quest'Io sensitivo o affetto dall' apparenza in lui del di fuori, come una realtà in sè. Ma se la coscienza è un fenomeno complesso, la cui spiegazione dee farsi *a priori*, come Kant con tutti i transcendentali asseverantemente affermano, Kant con i transcendentali tutti si son trasportati al di là della Psicologia.

§. 8. L' esistenza dell' *Io puro*, e della creazione libera del *fuor di me*, o come anche suol dirsi dagli Alemanni del *Non-Io*, sono, come abbiam veduto, i due punti cardinali dell' Idealismo transcendentale.

Ma che cosa è l' *Io puro?* Qui l' oscurità alemanna comincia ad affliggermi: io che non amo, ne' discorsi filosofici, se non che la chiarezza e la precisione, son qui circondato dalle più dense tenebre. La natura stessa della quistione è tale. Cercherò di compensare le oscurità, che mi è necessità di riferire, con una traduzione delle stesse nel linguaggio ordinario de' filosofi non transcendentali, e con alcune osservazioni sul modo in cui han potuto nascere, partendo dallo stato antecedente della filosofia, i paradossi transcendentali che ci occupano.

» Che cosa è l' *Io?* Come si dee concepirlo?

» Il pensiere è un'azione, un' azione che consiste ad » astrarre, ed a riflettere; a distornare ed a ripiegare lo » sguardo. Distornate dunque lo sguardo da ogni cosa, » ripiegatelo al di dentro; distornatelo ancora dal vostro » *me empirico* e particolare; che l'azione che voi esercitate si ripieghi su questa azione stessa, voi avrete pensato il *me puro*, *primitivo*, *ed assoluto.* L'idea di un » pensiere, che riagisce così su di sè stesso, e l' idea del » *me* equivalgono l'una all' altra. Agendo di tal maniera » l' *Io si pone egli stesso;* e l' *Io* in effetto *non è altra* » *cosa che ciò che pone se stesso;* è questa la tesi che » serve di fondamento alla *sintesi.* (a)

» Ma di quest' azione quale ne è il principio, e la » causa? Nuova quistione da risolvere.

» Quest' azione sì importante, per la quale il filosofo » puro e transcendentale costituisce la sua scienza, è li- » bera, assolutamente libera, spontanea. Non bisogna cer-

(a) Teorica della scienza Giornale filos. 1795 nono fascicolo.

» carne un altro principio poichè essa ha il suo principio
» in se stessa. (b)

» Questa *autonomia*, o autorità su di sè stesso, che
» Kant ha collocato alla testa della sua ragion pratica,
» diviene così nello stesso tempo il fondamento della ra-
» gion pura, ella riunisce le due teoriche, che Kant ave-
» va distinte. Tutta la scienza comincia da un atto arbi-
» trario. Questo atto pone il *me;* e qui comincia l'esisten-
» za del *me*. Egli è creatore indipendente della esistenza
» nello stesso tempo che della scienza, e come egli ha an-
» nientato tutto il resto, egli siede nel seno dell'infinito,
» come una specie di divinità.

Il sig. Degerando, dopo di aver riportato il pezzo da me or ora trascritto, soggiunge in una nota a piè pagina.
« Fichte ricerca dal filosofo, per elevarsi al primo atto li-
» bero e creatore, un certo senso *transcendentale*, la cui
» privazione è assolutamente irreparabile. Reinhold che lo
» combatte sovvente, e mette alcune volte in burla il suo
» antico amico, dice di esserne assolutamente privo, e
» questa disgrazia gli sarà comune con molte persone.

Ma seguiamo a parlare dell'*Io puro*.

» Schelling, per rimontare con Fichte al primo atto
» dello spirito, a quel primo atto perfettamente libero, ed
» onnipotente creatore, ha dato un nuovo sviluppamento
» al sistema dell'*idealismo transcendentale*.

» È chiaro (egli dice filos. gior. tom. 6. secondo
» fasc. pag. 200) che lo spirito non può aver la coscienza
» della sua azione come tale, che in quanto egli s'innalza

(b) Giorn. filos. vol. 5.° fascic. 4.°

» al di sopra di tutto ciò che è *oggettivo*. Ma isolandosi
» da ogni altro oggetto lo spirito non trova più che sè
» stesso. Ora quest'azione, per la quale lo spirito si di-
» stacca da ogni oggetto, non può essere spiegata, se non
» per la determinazione, che lo spirito dà a sè stesso.
» Lo spirito si determina ad oprar così; e determinan-
» dosi egli opera.

» È questo uno slancio, che lo spirito dona a sè
» stesso, per innalzarsi al di sopra del finito, ed egli si
» contempla allora solamente in questo *positivo assoluto*,
» che sopravvive.

» Questa determinazione, che lo spirito si dona si
» chiama *volere*. Lo spirito *vuole*, ed egli è *libero*. Non
» si può dare alcun fondamento al suo volere, perchè que-
» sta azione è un *volere*, precisamente perchè si esegue
» assolutamente.

» Nel mentre che lo spirito annienta per lui, con
» questa azione, tutto ciò che è oggettivo, non gli
» rimane più che *la forma pura del suo volere*, la
» quale da ora innanzi diviene la legge eterna della sua
» azione

» Lo spirito non ottiene la coscienza della sua azio-
» ne, che nel solo volere, e l'atto di volere in generale
» è la prima condizione della coscienza di sè stesso. Ora
» quest'azione appunto è ciò che riunisce la filosofia teo-
» retica alla filosofia pratica. Non si può dare a questa a-
» zione alcun fondamento ulteriore*; perchè lo spirito non*
» *esiste, se non che solamente perchè vuole:* ed egli si
» conosce solamente perchè si determina. Noi non possia-
» mo innalzarci al di sopra di quest'azione, ed ecco per-

» chè ella è considerata con ragione come il principio di
» ogni filosofia. (a)

Portiamo la chiarezza e la critica filosofica su i pezzi trascritti.

Sia che il filosofo s'innalzi ne' cieli, sia che discenda negli abissi; egli non può giammai sortire dall'umana natura. Il sistema, di cui ci occupiamo, è una serie di astrazioni: le astrazioni suppongono il singolare ed il concreto; ed il filosofo è necessariamente indotto dalla legge essenziale allo spirito umano di partire dal singolare e dal concreto. Le ali dell'astrazione son simili alle ali degli uccelli: questi non possono, senza il soccorso dell'aria atmosferica, innalzare i volatili in alto dalla terra. I filosofi possono, è vero, non osservare e non confessare, che eglino, nelle loro speculazioni, son partiti dal singolare e dal concreto; ma malgrado questa loro pretenzione, il fatto di cui io parlo non lascia di essere incontrastabile. Per intender dunque l'idealismo transcendentale, io son partito dalla coscienza empirica: io ho seguito sino all' apice i procedimenti dell'astrazione; così ho creduto di averne conosciuto la generazione, e di averlo compreso: così ho pure creduto di aver conosciuto insieme le contradizioni, che esso racchiude nel suo seno, e le cause di queste contradizioni. Vi è un' analisi degli errori, come ve n'è una delle verità. La prima è pel filosofo utile come la seconda. L'errore è, per lo spirito umano, uno de' mezzi analitici onde prendere il vero. Con questo mezzo parmi di aver supplito alla mancanza in me di quel senso *transcendentale*, che Fichte

(a) Degerando Histoire comparée ec. vol. 2 della 1.ª ediz. pag. 303, not. 1.

vuole, che si abbia, acciò egli sia compreso; e di aver così portato la luce e la chiarezza nelle oscurità alemanne.

Ciò facendo parmi di aver seguito la legge del *metodo socratico*, che è d'intender me stesso, cercando d'intendere gli altri.

Fichte, come abbiamo veduto, ha 1.° annientato l'oggetto; 2.° ha annientato la *passività* del soggetto; il che val quanto dire, che ha fatto scomparire dallo spirito umano l'elemento della sensazione. Rimane dunque, nel suo idealismo, solamente l'*attività del soggetto*. Questa attività del soggetto si manifesta nell'atto intellettuale del giudizio. Questo atto si eseguе per mezzo di un'astrazione, e di una riflessione. Questo atto è insieme un atto volontario e libero: lo spirito umano medita nel giudizio, perchè egli vuol meditare. Togliete l'*oggettivo*, e conservate in tali azioni la forma, avrete l'Io puro di Fichte collo sviluppamento di Schelling. Noi non possiamo risalire al di là del *volere;* poichè nell'idealismo di cui parliamo non possiamo sortire dal *me*. Il volere essendo l'apice e la sorgente di qualunque attività nel *me;* ed esso ponendo il giudizio noi non saremo più sorpresi nell'udire questa paradossale proposizione: *L'io pone, o crea sè stesso per un atto libero.*

Ma ciò richiede un più ampio sviluppamento.

§. 9. Nella spiegazione filosofica delle cose fa d'uopo distinguere *l'ordine metafisico o reale* dall'ordine *logico*, con cui lo spirito procede, per conoscere il primo. Questi due ordini non sono sempre identici: spesso ciò che nell'ordine logico è il primo termine della catena, è l'ultimo termine nell'ordine metafisico o reale. La causa nell'ordine metafisico è prima dell'effetto; ma noi spesso par-

tiamo dall'effetto per conoscer la causa, perciò in tal caso l'effetto che occupa il primo luogo nell'ordine logico, occupa l'ultimo nell'ordine metafisico e reale. L'errore di confondere questi due ordini sarebbe simile a quello in cui cadrebbe un filosofo, il quale ragionando in questo modo: vi è il moto, vi dee dunque essere la forza motrice, concludesse da questo ragionamento, che il moto è prima della forza motrice: esso sarebbe simile ancora a quello di un filosofo, il quale ragionando a questo modo: *vi è un Mondo ordinato; vi dee dunque essere un ordinatore;* da questo ragionamento concludesse, che il mondo ordinato sia stato prima dell'ordinatore; egli confonderebbe così l'ordine logico del nostro pensiere coll'ordine reale o metafisico delle cose.

Tanto Fichte che Schelling, ne' pezzi trascritti, confondono questi due ordini. Il pensiere, dice il primo, è un'azione, un'azione che consiste ad astrarre ed a riflettere, a distornare ed a ripiegare lo sguardo dello spirito. Arrestiamoci qui. L'azione di astrarre suppone necessariamente un oggetto da cui si parte: *astrarre* vuol dire *separare, dividere;* ma il dividere suppone il divisibile; suppone, in conseguenza, un oggetto, su di cui l'azione di astrarre si esercita. Ma ciò ripugna alla dottrina di questo filosofo, il quale ponendo il *me puro*, ha annientato tutti gli oggetti; ciò ripugna al pensiere puro; l'azione dunque del *me puro*, del pensiere puro, non può consistere nell'astrarre.

Ma ecco l'equivoco. Allontanate, dice Fichte, lo sguardo da ogni cosa, allontanatelo eziandio dal vostro me empirico e particolare, che l'azione che voi esercitate

si ripieghi su di sè stessa; voi avrete pensato l'*Io puro*, *primitivo*, *assoluto*. Ma piano di grazia: qui si contiene un equivoco: quando si dice, *allontanate lo sguardo*, si parla a' filosofi; e ci si comanda un'astrazione, per concepire l'azione pura del pensiere. Ma è un errore il confondere il procedimento della mia astrazione col pensiere puro, che essa dee farmi concepire. Il pensiero puro, non avendo oggetto, su di cui possa operare, non può certamente consistere nell'astrarre. Fichte confonde dunque quì l'ordine logico coll' ordine metafisico.

Ma che cosa diremo di quel ripiegamento del pensiere sopra sè stesso, della riflessione? Seguiamo il nostro metodo, e notiamo ove esso ci conduce. Tutte le operazioni della nostra intelligenza si riducono a due, a dividere ed a comporre, all'analisi, ed alla sintesi. Fichte è obbligato, senza osservarlo, e senza volerlo, a prender le mosse, per elevarsi all'altezza *transcendentale*, da questo fatto di coscienza. Egli prende le mosse dall' atto del giudizio: il giudizio è impossibile, senza astrazione, è necessario prima separare la modificazione dal soggetto, per potere in seguito attribuirla al soggetto medesimo. Ogni azione dee avere un termine; e questo termine è l'*atto*. Il termine dell'astrarre è una *nozione astratta*: in questa astrazione si contiene eziandio l'oggetto in quanto è pensato dall'astrazione. Lo spirito, dopo di aver astratto la modificazione dal soggetto, dee rimenarvela. Per avere l'astratto dee partire dal concreto; e per formare il giudizio dee rimenare l'astratto al concreto. Tale si mostra la riflessione nel giudizio alla coscienza empirica. Vediamo come dovette mostrarsi nelle astrazioni di Fichte.

Nel pensiere puro egli non potè vedere il concreto: questo era stato annientato: nel pensiere puro egli non potè vedere alcun oggetto; quindi nell'*astrarre* perdè di vista il termine da cui si parte, e quello ove si giunge. La illazione fu, che nella riflessione egli non potè ravvisare un ritorno del pensiere sopra il concreto a cui si mena, e si ricongiunge l'astratto; intanto la riflessione, come azione del pensiere, gli rimase; e non vedendo alcun chè, su di cui quest'azione potesse dispiegarsi; Fichte fu obbligato di dire, che l'azione del pensiere si ripiega su di sè stessa. Tale mi sembra essere il modo di generazione della dottrina di questo filosofo sul pensiere puro.

Osservo, che noi abbiamo la coscienza dell'azione di astrarre; che questa coscienza può divenire, e diviene, *riflessione*, allora che noi attendiamo a questa azione di astrarre; ma che in questo caso non è mica l'azione di astrarre, che si ripiega su di sè stessa; ma essa diviene oggetto della meditazione, ed il termine di quest'azione meditativa è il *concetto*, o la nozione dell'astrazione; ed in questo modo, secondo la filosofia dell'esperienza, noi acquistiamo le nozioni delle diverse facoltà dello spirito. Ma Fichte non ci ha dato alcuna nozione della prima azione del pensiere; ed in conseguenza non ci ha fatto conoscere l'oggetto su di cui possa operare la riflessione.

§. 10. Ritorniamo alla nostra coscienza empirica; ed ai fatti, che ella ci presenta. Abbiamo veduto come Fichte si è, coll'astrazione, partendo dai fatti dell'astrazione e della riflessione, che la coscienza ci mostra nel giudizio, innalzato al concetto a cui egli ha creduto di giungere del pensiere *puro* e del *me puro* e primitivo. Ma la coscienza

stessa ci mostra, che le azioni dell' astrazione, e della riflessione sono comandate liberamente dalla volontà. Questa dipendenza delle due facoltà, di cui parliamo, dalla nostra volontà, è un fatto incontrastabile. Ecco la ragione per la quale Fichte, dopo d'avere riposto *l' Io puro* e *primitivo* nelle azioni di astrarre e di riflettere, spogliate di tutte le individualità e delle determinazioni tutte, di cui si trovano rivestite nello stato individuale, in cui la coscienza empirica le prende, è stato obbligato a cercare il principio di questo pensiere puro; ed a dirigere a sè stesso questa domanda: *Chi pone l' Io?* Ed ecco eziandio perchè egli ha fatto consistere l' atto creatore dell' *Io* in un atto spontaneo ed assolutamente libero. Ecco come questo filosofo fu costretto dalla legge dello spirito umano, per elevarsi all' atto libero, con cui *l' Io pone* o *crea se stesso*, partire dal fatto della dipendenza degli atti meditativi della volontà, che la coscienza empirica ci mostra. Ecco come non dee sorprenderci tanto quell' *Io*, *che crea sè stesso con un volere libero.*

Non fu mica il principio di causalità che menò Fichte a questo risultamento; ma fu la forza dell'astrazione, che lo menò tanto alto in modo, che egli perdè la vista della terra, da cui era partito. Fu ancora il suo pregiudizio, che dovevasi, nella filosofia, far derivar tutto da un principio unico; ed in conseguenza dall' attività del soggetto: in conseguenza di un tal pregiudizio egli non poteva sortir fuori del *me*, per trovar l' origine dell'attività stessa che lo costituisce.

Nel pezzo recato di Schelling si vede visibilmente confuso l' ordine logico, il procedimento dell' astrazione del fi-

losofo coll' ordine metafisico delle esistenze, che egli dee spiegare. Lo spirito, egli dice, non può aver la coscienza della sua azione come tale, che in quanto s' innalza al di sopra di tutto ciò che è *oggettivo*. Ora isolandosi da ogni oggetto, lo spirito non ritrova più che sè stesso. Ma se l' oggetto non esiste ancora, questo isolamento dello spirito da ogni oggetto non può aver luogo nell' ordine metafisico dell' esistenze. Ha bensì luogo nel procedimento della astrazione del filosofo, il quale è forzato di partire dal concreto e dall' empirico, per giungere al *puro*.

La determinazione dello spirito, dice ancora Schelling, è uno slancio, che lo spirito si dona, per innalzarsi al di sopra del finito. Egli annienta per lui tutto ciò che è finito; e si contempla allora solamente in questo positivo assoluto che sopravvive. Lo spirito non esiste se non perchè vuole; e solamente perchè vuole. Ma se la sorgente di ogni realtà è nella esistenza dello spirito; e se il finito e l' oggetto non esistono che per lo spirito; lo spirito non annienta dunque alcun oggetto; egli non s' innalza al di sopra del finito; e veramente se egli per esistere dovesse annientare gli oggetti, ed innalzarsi al di sopra del finito, egli dovrebbe agire prima di esistere, ed esistere, in conseguenza, prima di esistere. Non è mica lo spirito in sè ciò che annienta gli oggetti; non è egli ancora che s' innalza al di sopra del finito; ma è l' astrazione del filosofo, è l' astrazione di Fichte, e di Schelling, che, prescindendo dagli oggetti, crede annientarli; e questi filosofi confondono questo annientamento dell' astrazione coll' annientamento prodotto dal soggetto puro. La stessa astrazione è quella, che, prescindendo del finito, s' innalza all' infinito.

Non è mica lo spirito in sè, che si costituisce infinito, annientando il finito.

Nell'ordine metafisico il *volere* nella sua forma pura, secondo l'Idealismo che esaminiamo, è il primo anello della catena; ma nell'ordine logico, e perciò dell'astrazione de' due filosofi citati, il volere nella sua forma pura è l'ultimo.

Nell'ordine reale di questo idealismo, l'oggetto, il finito, è l'ultimo termine della catena; nel procedimento dell'astrazione è il primo termine.

§. 11. Noi abbiamo la coscienza del *me* affetto dall'apparizione di *un di fuori*. Ma che cosa è mai questo *Io* in se stesso, e come essere? quale è in altri termini, l'essenza dell'anima umana? Noi sappiamo, che essa è il soggetto de' nostri pensieri, e di tutte le nostre modificazioni: questa nozione vaga di soggetto è quella, che ci è permesso di averne. Siccome il sapere, che un dato effetto ha una causa, non è certamente avere una nozione determinata di questa causa, così il sapere che una data modificazione è inerente in un soggetto, non è avere una nozione determinata di questo soggetto. I Cartesiani non sono stati contenti di questa nozione indeterminata dell'anima in se stessa considerata: eglino ne vollero una determinata: eglino insegnarono, che questo soggetto non è altra cosa che *un pensiere costante*. Ma eglino riguardarono questo pensiere costante come *un pensiere di qualche cosa*: riconobbero essere impossibile pensare, e non pensare alcuna cosa. Ascoltiamo un Cartesiano illustre: « Come è evidente, che io penso, è evidente eziandio, che » io penso a qualche cosa, cioè che io conosco, e che per-

» cepisco qualche cosa; perchè il pensiere è essenzial-
» mente ciò. *E così non potendo esservi pensiere o co-*
» *noscenza senza oggetto conosciuto, io non posso do-*
» *mandare a me stesso la ragione per la quale io penso*
» *a qualche cosa, più che non posso domandare per-*
» *chè io penso, essendo impossibile pensare senza che*
» *si pensi a qualche cosa.*

» I cambiamenti, che avvengono nelle sostanze sem-
» plici, non fanno che esse sieno altra cosa di ciò che
» erano; ma solamente che sieno di un' altra maniera di-
» versa di quella in cui erano. E ciò appunto è quello
» che dee far distinguere le cose o le sostanze da' modi o
» dalle maniere di essere, che si possono eziandio chia-
» mare *modificazioni*. Ma le vere modificazioni non po-
» tendosi concepire senza la sostanza, di cui esse sono
» modificazioni, *se la mia natura è di pensare*; e che
» io posso, senza cambiar natura, pensare a diverse cose,
» bisogna, che questi diversi pensieri non sieno, che
» *differenti modificazioni del pensiere che fa la mia*
» *natura. Forse vi è qualche pensiere in me, che affat-*
» *to non cambia; e che si potrebbe prendere per l' es-*
» *senza dell' Anima mia.* Io ne trovo due che si potreb-
» bero prendere per tali: *il pensiere dell' essere univer-*
» *sale e quello che ha l' anima di se stessa;* perchè egli
» sembra, che l' uno e l' altro si trovino in tutti gli altri
» pensieri. Quello dell' essere universale, perchè esso rac-
» chiude tutta l' idea dell' essere; l' anima nostra nulla
» conoscendo che sotto la nozione di essere, o possibile,
» o esistente. Ed il pensiere che l' Anima nostra ha di se
» stessa; poichè qualunque cosa io conosca, io conosco,

» che la conosco, per mezzo di una certa riflessione vir-
» tuale, che accompagna tutti i miei pensieri (a).

Su questo ragionamento dell'illustre scrittore che ho citato, io presento le seguenti osservazioni. Egli dice: 1.° *Non vi può esser pensiere senza oggetto pensato; poichè pensare, e non pensar qualche cosa è una contradizione evidente.* Io accetto questa proposizione. Ella è per me evidente. Egli dice: 2.° *La coscienza di me stesso accompagna necessariamente qualunque mio pensiere; poichè qualunque cosa io conosca, conosco, che la conosco.* Io accetto eziandio questa seconda proposizione. Egli dice: 3.° *Il pensiere costante, che costituisce la mia natura, o il mio essere, può essere il pensiere dell' essere universale.* Riguardo a questa terza proposizione, io gli do *il dato non concesso de' logici.* Io confesso d'ignorare l'essenza dell'Anima: io non conosco perciò in che cosa consiste il *costante costitutivo del mio essere.* Il mio essere è un dato primitivo della mia coscienza; ma la mia coscienza non mi manifesta determinatamente in che cosa consista il mio essere.

Ma dato che il pensiere costante, il quale costituisce la natura di me stesso, sia il pensiere dell' essere universale, questo pensiere sarà eziandio accompagnato dalla coscienza di esso. Qui io non vedo alcuna contradizione. La coscienza ha per oggetto il pensiere dell'essere universale: il pensiere dell'essere universale ha per oggetto l'essere universale: ognuno di questi due pensieri costanti ha il suo oggetto: abbiamo due pensieri e due oggetti, e non abbiamo

(a) Arnaldo delle vere e delle false idee, cap. II

alcun pensiere senza oggetto. Lo stesso dee dirsi della spontaneità del pensiere, che pone il sig. Cousin: io non vedo in questa spontaneità il pensiere senza oggetto: essa consiste nell'intuizione diretta ma confusa delle realtà; ed essa è accompagnata dalla coscienza involontaria ed irreflessa.

Ma che cosa è mai il pensiere senza oggetto; e per qual ragione, mi si potrebbe domandare, voi lo credete un impossibile? Il pensiere senza oggetto è un universale; e l'universale solo esistente è un impossibile intrinseco. Se ponete *il pensiere di A*, *il pensiere di B*, *il pensiere di C* ec. in questi pensieri individuali noi avremo l'*identico*, ed il *diverso*: il diverso sono A, B, C, l'identico è il pensiere. Ma l'identico, che lo spirito vede negli individui, costituisce la specie; e la specie è un universale di logica. Esso non può, in conseguenza, esser esistente. Un vedere, senza vedere alcuna cosa, è un vedere e non vedere insieme: perder la vista di tutti gli oggetti non è forse un esser cieco? E si può forse asserire di un cieco, che sebbene egli non vegga alcun oggetto, è nondimeno in lui la visione? Il non conoscere alcun oggetto è come il non vedere alcun oggetto; e come il non vedere alcun oggetto è la cecità assoluta; così il non conoscere alcun oggetto è l'assoluta ignoranza, è l'assoluta privazione di qualunque conoscenza, di qualunque pensiere. La natura delle cose relative è, che esse sieno essenzialmente congiunte con altre cose. Un monte senza valle è un assurdo. *Un fare senza fare qualche cosa* è un assurdo. Fichte ha dunque fatto un'astrazione concependo il pensiere vago indeterminato, senza oggetto: egli ha dato la realtà a questa astrazione, e così ha posto l'*Io puro*.

I nostri voleri della coscienza empirica sono voleri di alcuni oggetti determinati: sono il *volere A*, *il volere B*, *il volere C* ec., prescindendo dagli oggetti voluti, si ha la nozione astratta ed indeterminata del *volere*.

Più, nella coscienza empirica i nostri voleri si mostrano come preceduti dalla conoscenza degli oggetti voluti: è prima il conoscere l'oggetto, e poi il volerlo. Ma quando nel concetto del *volere* si fa astrazione dell'oggetto voluto; ogni relazione fra conoscere e volere sparisce. L'*Autonomia* di Fichte, sviluppata nel pezzo trascritto di Schelling, è dunque un universale di logica, un astratto reso reale.

§. 12. Fichte fece un'opera, che ha per titolo *la destinazione dell'uomo*: egli la divise in tre parti, la prima porta per titolo *il dubbio*, la seconda *la scienza*, la terza *la credenza*. La seconda è un dialogo fra uno spirito, che vuole istruire l'*Io* tormentato dal dubbio, e che cerca la scienza, e l'*Io* stesso, che desidera di essere istruito. Ecco ciò che io trovo in questo dialogo, riguardo all'*Io puro*. Lo spirito domanda all'Io: *Chi sei tu*? l'Io risponde nel modo seguente: « Per rispondere alla tua quistione nel » senso il più generale, io ti dirò: *Io sono io: io stesso.*

» Lo spirito. Io non ne domanderò di vantaggio. Ma » che cosa tu vuoi dire, quando dici *Io*? che cosa vi ha » egli nel fondo di questa idea?

» Io. Posso dirtelo per mezzo di opposizioni. La cosa » dee esser distinta da colui che sa la cosa. *Io sono io*, » colui che sa, io non fo che una cosa con lui. Qui, in » verità, si eleva una quistione: Come una scienza della » cosa può ella esser possibile, intanto che la cosa ignora

» sè stessa? Come io, che non sono affatto la cosa, che » non sono una modificazione della cosa; poichè le modificazioni della cosa non possono apparire, che nel circolo stesso dell'esistenza della cosa, non già nel circolo » della mia propria esistenza; come, diceva io, posso io » aver coscienza della cosa? Per qual mezzo la cosa vien » essa a me? Ove è mai il legame fra me, il soggetto » che sa, e l'oggetto che io so, la cosa? Allora che » al contrario quello che io so, sono io stesso, non vi » ha luogo ad alcuna di queste difficoltà. *Io mi so solamente*, *perchè sono un essere intelligente*. Io so » *ciò che io sono*, *perchè lo sono*. Se io so ciò che » immediatamente io so essere, io lo so solamente perchè lo so. Io non ho alcun bisogno di un legame » straniero fra il soggetto, e l'oggetto: la mia propria » natura è questo legame; son io, che sono insieme il » soggetto e l'oggetto. *Or questa soggettività oggettiva,* » *questa oggettività soggettiva*, *questa identità dell'oggetto della scienza con colui che possiede la scienza* » *è precisamente ciò che intendo con questa espressione Io* (a).

L'opinione del *me*, il quale non percepisce che solamente sè stesso, ed in cui non apparisce *il di fuori*, era stata nella filosofia prima della nascita del criticismo. Ella si trova nell'Ideologia francese. Questa si ha proposto la soluzione del seguente problema: Come l'Anima la quale non ha che sensazioni, le quali sono sue interne

---

(a) La destinazione dell'uomo, traduzione francese di Barchou de Penhoen pag. 160 e segu.

modificazioni; e che perciò non possono rivelarle nulla di esterno, giunge a conoscere un di fuori? Condillac si è occupato, nel trattato delle sensazioni, della soluzione di questo problema; ed egli è partito dal *me*, il quale non sente che sè stesso solamente. L'*Io* di Condillac affetto dalla sensazione di odore, di suono, di colore, si crede questo odore, questo suono, questo colore: egli non ha alcuna idea di estensione, nè di corpo. Egli è insieme soggetto ed oggetto. La conclusione di questo trattato è, che l'Anima, anche dopo l'apparenza del *di fuori*, non percepisce che se stessa. Non è inutile, di trascrivere qui i seguenti tratti. « Che cosa io sono, e che cosa io sono » stato? Che cosa sono questi suoni, questi odori, questi » sapori, questi colori, che io ho preso successivamente » per mie maniere di essere, e che gli oggetti sembrano » oggi togliermi? Che cosa è mai questa estensione, che » io scovro in me, ed al di là senza limiti? Non sareb- » ber forse tutte queste cose, se non che differenti maniere » di sentirmi? Prima che la veduta mi fosse resa, lo » spazio de' cieli mi era incognito (ciò vuol dire prima » che io avessi appreso a vedere al di fuori). Prima che » io avessi l'uso delle mie membra, io ignorava che vi » fosse qualche cosa fuor di me. Che dico io! io non sa- » peva, che fossi esteso: io non era che un punto allora » che era ridotto al sentimento uniforme. Quale è dunque » quella serie di sentimenti che mi ha fatto ciò che io so- » no, e che forse ha fatto quello, che relativamente a me, » è ciò che mi circonda? Ma io sono insieme di più ma- » niere. Assuefatto ad osservarle allora che si succedono, » io le osservo eziandio allora che le provo insieme, e la

» mia esistenza mi sembra moltiplicarsi in uno stesso mo» mento. Io porto le mani su di me stesso, io le porto su » di ciò che mi circonda, immediatamente una nuova sen» sazione sembra dar corpo a tutte le mie maniere di es» sere. Tutto prende della solidità sotto le mie mani.... » egli mi sembra, che io solo aveva il diritto di esistere; » e che tutto ciò che io rincontro, formandosi a spese del » mio essere, non si fa conoscere a me, che per ridurmi » a limiti sempre più stretti.... da questo momento mi » sembra, che le mie maniere di essere cessano di appar» tenermi: *io ne fo delle collezioni fuor di me: io ne* » *formo tutti gli oggetti, di cui prendo conoscenza.*

» *Allora che la statua ha il sentimento del tocca*» *re, che cosa ella percepisce, se non che le sue pro*» *prie modificazioni?* Il tatto non è dunque più credibile » degli altri sensi; e poichè si riconosce, che i suoni, i » sapori, gli odori, ed i colori non sono esistenti negli » oggetti, è eziandio possibile, che nè anche l'estensione » vi fosse. Io non vedo propriamente che me, perchè io » non vedo che le mie maniere di essere (a).

Arrestiamoci un momento: non vi ha alcuna contradizione nell'asserire, che la sensazione di *solidità*, o di *resistenza* produca il sentimento del di fuori; e nell'asserire insieme che questa stessa sensazione non prova la realtà del di fuori. Si sa, che l'Idealismo volgare non nega la scambievole dipendenza de' fenomeni o delle apparenze nel nostro spirito; non ripugna dunque, secondo questo sistema, che la sensazione di solidità sia seguita dall'ap-

(a) Trattato delle sensazioni IV. par. C. VIII e C. V.

parenza dell'organo della mano; e dell'apparenza insieme di un'altra cosa.

Vi ha nondimeno una differenza essenziale fra l'*Io senza il di fuori* dell'Ideologia; e l'Io *puro* dell'Idealismo transcendentale. Il primo è concentrato, ed immedesimato interamente colla sensazione: il secondo non ha ancora sensazioni; ma è un'attività pura.

§. 13. Ma seguiamo a far conoscere la dottrina di Fichte sul *me puro*. L'*Io*, ha detto or ora questo filosofo, *è ciò che sa sè stesso;* ma io rimango sorpreso leggendo ciò che segue immediatamente: « *Io*. Ogni coscienza non » è possibile che colla condizione di veder distinti l'uno » dallo altro il soggetto che ha coscienza, e l'oggetto di » cui egli ha coscienza. Io non posso concepir la coscienza » senza questa condizione. In verità allora che io sono ap» parso a me stesso, sono apparso in una volta insieme » soggetto ed oggetto; ma in questo caso il soggetto e » l'oggetto si erano uniti immediatamente insieme.

» *Spirito*. Hai tu coscienza del momento in cui si è » rotta in due parti questa incomprensibile unità?

» *Io*. No, perchè questo rompimento stesso è ciò » che rende possibile la mia coscienza; *la mia coscienza* » *stessa* è ciò, per così dire, che si trova di essere rotto. » Ora al di là della mia coscienza non vi ha mica della » coscienza.

» *Spirito*. Nel momento in cui tu hai coscienza di » te stesso, ciò che tu trovi necessariamente in te è dun» que l'unità primitiva rotta come in due pezzi. Ciò è quel» lo che costituisce il tuo essere.

» *Io*. È vero.

» *Spirito*. E perchè?

» *Io*. Io sono un'intelligenza: mi appartiene, in con-
» seguenza, di aver coscienza. Ma come la condizione
» *ugualmente che il risultamento di ogni coscienza* è che
» l'unità primitiva sia rotta, bisogna che questo rompi-
» mento abbia la sua ragione nella mia propria natura.

» *Spirito*. Io so, *che tu non hai coscienza della*
» *tua attività intellettuale*, *intanto che ella persiste in*
» *quella unità*, *in quella identità con sè stessa*, *che co-*
» *minciano con te*, *sono il fondamento del tuo essere*,
» *e non potrebbero essere annientate*, *senza che fossi*
» *annientato tu stesso*. Ma tu hai coscienza di questa at-
» tività, intanto che dimorando una identica con sè stessa
» nelle profondità della sua essenza intima, ella è assog-
» gettata intanto, per così dire, alla sua superficie a certe
» modificazioni accidentali, allora che ella passa da una
» maniera di essere ad un'altra (a).

I pezzi che ho trascritto presentano delle evidenti contradizioni nella dottrina dell'*Io puro* di Fichte: 1.° *l'Io puro è ciò che sa sè stesso*. Ciò vale quanto dire, che la coscienza di sè stesso è essenziale; e perciò inseparabile dal *me*. Intanto si soggiunge, che la coscienza è impossibile senza la distinzione del soggetto e dell'oggetto, il che vale quanto dire senza l'apparizione del di fuori nel *me*. Ciò vale quanto dire, non esser possibile altra coscienza se non quella del me, in cui vi è l'apparizione del di fuori: ciò vale quanto dire, non esser possibile altra coscienza, che *la coscienza empirica*. L'Io puro è essenzial-

(a) Ib. pag. 162 e segu.

mente ciò che ha coscienza di se stesso; ma non è possibile alcun'altra coscienza, se non che la coscienza del me empirico. L'Io puro è dunque ciò che ha insieme coscienza di se stesso, e ciò che non ha coscienza di se stesso: 2.° *La coscienza non è possibile senza che sia rotta.* Non si può concepire il rompimento della coscienza, senza porre antecedentemente al rompimento l'integrità della coscienza: non si rompe se non che ciò che è intero, e non rotto. Ma il porre l'integrità della coscienza, prima del suo rompimento, è porre l'esistenza della coscienza prima del rompimento; e porre il rompimento come una condizione della coscienza è negarne l'esistenza prima del rompimento. La coscienza è dunque prima del rompimento esistente e non esistente insieme. Inoltre o questi vocaboli di *superficie*, e di *profondità* si prendono nel senso proprio, o pure nel senso figurato e traslato: se si prendono nel senso proprio, l'attività di cui si parla non è *una*, ma è un esteso, *un moltiplice*: se si prendono al figurato non presentano alcun senso trasportati nel proprio.

Buhle non riesce mica a togliere dal mio spirito l'evidenza delle contraddizioni, che ho notate: « Come l'Io può » egli insieme fissare ed opporre in lui, senza distruggere » l'identità della coscienza, cioè dello stesso me? Non si » giunge a risolvere questo problema, che per un ragionamento sofistico.... è necessaria un'azione del me, » che renda possibile l'opposizione del *me*, e del *Non me* » nel *me*, senza che l'Io stesso fosse distrutto. Ma *la realtà* e *la negazione non possono*, senza distruggersi, » essere opposte l'una all'altra, in un medesimo soggetto, » che quando esse si limitano scambievolmente.... limi-

» tare è distruggere, non interamente, ma in parte, una
» realtà per la negazione. L'idea di limiti conduce dunque
» ancora al carattere della divisibilità nel me. Ogni divi-
» sibile è un *quantum*; vi dee dunque essere nel me un
» *quantum* divisibile, di modo che vi è nel me qualche
» cosa, che può essere ugualmente fissata e distrutta, senza
» che l'Io stesso si trovi distrutto. Questo *Io* divisibile è
» essenzialmente differente dal *me assoluto*. Non si può
» dire altra cosa di questo ultimo, se non che *egli è*. *Egli*
» *è la pura realtà;* è ancora la sola realtà, che compren-
» de tutto: egli non ha attributi, ma fa la base di tutti gli
» attributi; egli è *un qualche indeterminato*, che non può
» altrimenti definirsi. Come io assoluto si ammette ezian-
» dio indivisibile, ed il *Non Io* non è assolutamente alcuna
» cosa per opposizione a lui. Al contrario, l'io divisibile
» è esso stesso come tale, opposto al me assoluto; perchè
» egli è limitabile, e gli si può opporre il *Non-Io* come
» grandezza negativa. L'Io divisibile comunica al Non-Io
» la realtà, che non appartiene mica al me indivisibile, e
» viceversa. Dopo questa opposizione solamente si può di-
» re di tutti e due, che essi sono qualche cosa; *perchè*
» *in essi stessi essi non sono alcuna cosa*. Ciò vale a di-
» re, che dove non vi ha oggetto, non vi ha soggetto,
» e che dove non vi ha soggetto non vi ha oggetto. *L'Io*
» *oppone al me divisibile un Non-Io divisibile* (a). »

Questo pezzo mi offre delle contradizioni, che mi sorprendono: 1.° *dove non vi ha oggetto non vi ha soggetto*. Nel me assoluto non vi ha oggetto; dunque non vi

(a) Storia della filosof. moderna Vol. 6. C. ultimo.

ha soggetto ; intanto si dice, *che l' Io assoluto è la pura realtà, e la sola realtà che comprende tutto*. È questa, secondo i miei deboli lumi, una contradizione mostruosa: 2.° *l' Io assoluto colla sua azione (su di sè stesso) dee distruggere non interamente; ma in parte una realtà per la negazione*. l' Io assoluto è dunque indivisibile, e divisibile insieme.

Ma che cosa vuolsi mai dire dicendo, *che l' Io divisibile è esso stesso opposto come tale al me assoluto?* Vi sono forse due Io? Ma chi può tener dietro a tante mostruose contradizioni?

§. 14. Ma vediamo se sia possibile, traducendo il linguaggio del transcendentalismo nel linguaggio ordinario degli altri filosofi, di dare al primo un senso non contradittorio.

È egli possibile che l' Io senta sè stesso, o sia abbia coscienza di sè stesso senza sentire il proprio corpo, nè alcun corpo esterno, e senza eziandio essere affetto da alcuna sensazione?

Nell' idealismo che esaminiamo, questa ipotesi non solamente è possibile; ma reale: in questo caso avremo la coscienza pura non empirica, intera, non rotta; avremo così l' *Io indivisibile*.

Supponiamo in seguito, che l' Io sia affetto dall' apparizione de' corpi, e del di fuori; senza occuparci per ora del come questa apparizione possa nascere nel *me*. In questo secondo caso avremo la coscienza del me affetto da questa rappresentazione o apparizione del di fuori. Questa coscienza è doppia: noi possiamo riconoscere in essa due elementi: questi sono la coscienza del costante, che costi-

tuisce l' Io primitivo, puro, indivisibile; e che ancora persiste; e la coscienza della modificazione accidentale di questo *me*, la qual modificazione è l'apparizione del di fuori nel me. Questa doppia coscienza è la ***coscienza rotta*** di cui parla Fichte.

Ma la coscienza del me solo, cioè del solo costante, del me puro, non affetto dall' apparizione del di fuori, *noi nel momento attuale non l' abbiamo, nè ci ricordiamo di averla avuta*. Ed ecco perchè Fichte, dopo di avere ammesso la coscienza del me puro, la nega in seguito: egli confonde, almeno nel linguaggio, la mancanza della memoria della coscienza pura colla privazione di questa coscienza pura.

Inoltre noi non ci ricordiamo del momento, in cui è nata nel me l' apparizione del di fuori. Non abbiamo dunque la memoria del *rompimento della coscienza*. Questa mancanza di memoria è ancora confusa colla mancanza della coscienza; e così si intende senza molto stento, perchè Fichte nega la *coscienza del rompimento della coscienza*.

Rendiamo ora intelligibile il frammento trascritto di Buhle. La coscienza empirica ci presenta il me affetto da una moltitudine d' idee di oggetti esterni. È questo appunto *l' Io empirico limitato dal di fuori*, *limitato dal Non-Io*.

È esso l' Io divisibile; poichè queste idee possono cessare, e la loro moltitudine diminuire. Nella coscienza empirica l' Io non si trova nel *di fuori*, nel *Non-Io*. Il *Non-Io* sembra agire sul *me*, ed opporsi a' suoi sforzi. Il *Non-Io* sembra, per la moltitudine delle idee degli og-

getti esterni, essere un moltiplice, ed un divisibile. Il *Non-Io* è dunque un *quantum* divisibile come l' Io empirico. La moltitudine delle idee degli oggetti esterni si supponga cessata, annientata, vi rimane *l' Io puro*, *primitivo*, *non limitato*, di cui non possiamo dire altra cosa, se non che egli è. Questa moltitudine d' idee degli oggetti esterni, nell' idealismo soggettivo volgare, nasce da una forza interna all' *Io puro*. Sostituite all' azione di questa forza un atto libero creatore, ed avrete l' atto creatore del *Non-Io*, il quale atto rende *l' Io puro indivisibile Io empirico divisibile*, avrete così il principio: *l' Io oppone all' Io divisibile un Non-Io divisibile.* Non si dice con ciò: *l' Io indivisibile si divide*, il che è una evidente contradizione ne' termini, ma si dice: *l' Io capace di essere affetto dalla apparizione dell' universo*, *ne è effettivamente affetto.*

I filosofi pensano spesso, senza ripiegarsi su i proprii pensieri, ed osservare il modo della loro generazione; e parlano spesso, senza decomporre ne' loro discorsi i pensieri, di cui non hanno osservato il modo della generazione.

Ecco un pezzo di un filosofo Kantiano, che confermerà quanto io ho detto circa le due coscienze del me.

» La prima di tutte le condizioni, affinchè le cono-
» scenze abbiano esistenza, si è, che un essere capace di
» conoscenza, un essere conoscitore sia posto. Questo co-
» noscitore assoluto, essendo ancora solo non trova in sè
» de'limiti; egli non conoscerà che quando sarà determi-
» nato, fissato, quando egli percepirà un oggetto, cioè
» un limite. Il suo stato primitivo è dunque illimitato, in-

» determinato. La sua prima conoscenza è quella del suo
» proprio essere: questa *appercezione* che l'Io ha di sè
» stesso, è la seconda condizione indispensabile all'acqui-
» sto delle altre conoscenze: perchè come il conoscitore
» direbbe *Io conosco*, se egli non dicesse *Io* o *Io sono*?
» Fa d'uopo, che la conoscenza di sè stesso accompagni
» tutte le sue conoscenze, senza di che egli non saprebbe,
» di esser egli stesso il soggetto che conosce. *Il conosci-*
» *tore si percepisce dunque*. Fin quì non vi è ancora, nè
» varietà di oggetto, nè moltiplice, nè divisibilità: questo
» atto è semplice, lo stato dell'essere conoscitore è dunque
» *l'infinito: la coscienza, che egli ha di sè stesso* è il
» punto matematico. Tutto ciò che potrà modificarla, non
» la modificherà, che in questo sentimento di sè stesso,
» e non sarà per conseguenza che un punto matematico
» ancora. Chi estende questo punto, per farne una linea?
» Per farne una superficie, un corpo? Chi suscita in que-
» sto conoscitore uniforme un moltiplice, ed una diver-
» sità? Chi vi traccia il triangolo, il circolo, il cubo, e vi
» colloca tutta la geometria? Chi limita il *me* primitivo,
» lo circonda di un *Non-me* attivo, potente? Chi ha posto
» l'*Io*? Chi pone il *Non-Io*? Finalmente quale è il fondo
» reale, il principio efficiente delle nostre conoscenze? Ec-
» co uno dei sensi, nel quale si può intendere la quistio-
» ne della loro origine. *Origine* significa in questo caso
» *fondo reale, base primitiva, e fondamentale*. Questa
» quistione è della competenza di una metafisica o Ontolo-
» gia transcendente. (a).

(a) Willers. op. cit. 1.ª par. Remarque primiere.

Le osservazioni, che io ho fatte, tendono solamente a rendere intelligibile l'Idealismo di Fichte. Ma io non intendo mica, di riguardare come esente da qualunque contradizione ciò che i transcendentali insegnano riguardo all'*Io puro*. Nel pezzo or ora trascritto ne trovo tre: 1.° si riguarda l'Io puro come *infinito* e come *indeterminato*. Ciò contiene varie contradizioni: si riguarda erroneamente come *infinito* ciò che non è limitato da una cosa da esso distinta. È questo un errore, che è comune a' transcendentali ed a Spinosa. La limitazione è intrinseca all'essere limitato, e non dipende affatto dall'esistenza di *un di fuori* limitante. Qual necessità per giudicare, se un essere è finito, di pensare all' esistenza di ciò che è fuori di lui? Un essere *infinito* è ciò che è tutto quello che può essere. Un essere finito è ciò che non è tutto quello che può essere. L'Infinito è dunque immutabile: il finito è mutabile. L'Io puro non è mica tutto ciò che può essere, poichè esso è capace di essere affetto dall'apparizione di un di fuori. Riguardare dunque l'Io puro come infinito è una contradizione: 2.° I transcendentali confondono l' *Indeterminato coll'infinito*. L'Indeterminato è un universale di logica; e perciò non può esser esistente, come ho detto innanzi. L'infinito è un essere determinato: 3.° È una contradizione evidente il pretendere, che l'Io puro essendo infinito possa in seguito esser limitato. L'Infinito è necessariamente, ed eternamente infinito.

§. 15. Due condizioni, secondo Fichte, si richiedono per l'apparizione degli oggetti esterni, o sia per la creazione del di fuori: una si è di aver delle sensazioni: l'altra di estender queste sensazioni nello spazio. Riguardo alla pri-

ma egli ha già detto, che l'attività intellettuale, rimanendo una ed identica con sè stessa, nelle profondità della sua essenza intima, era assoggettata alla superficie ad alcune modificazioni accidentali, allora che passava da una maniera di essere ad un'altra. Ma lo spirito domanda all' *Io*: sotto qual forma si rappresenta egli quest'attività intellettuale nell'atto che si operano queste trasformazioni? L' Io risponde. » Io la percepisco ora qui, ora là; io la vedo » conducendosi incessantemente da un luogo ad un altro: » egli mi sembra, in una parola, che essa descrive una » linea; mi sembra inoltre, che ciascun punto di questa » linea è un pensiere determinato.

» *Lo spirito*. Perchè ti apparisce ella di tal maniera? » Perchè ti sembra ella descrivere questa linea?

» *Io*. La ragione si trova al di là del circolo della » mia propria esistenza. Io non posso dunque saperla. Ciò » è perchè ciò è.

» *Lo spirito*. Tu puoi almeno dirmi, io suppongo, » di qual maniera, sotto qual forma tu ti rappresenti la » tua conoscenza primitiva, assoluta, quella di cui ogni » conoscenza particolare, determinata, non sembra essere » che una modificazione?

» *Io*. Io la vedo come un luogo, ove si possono tirar » delle linee in tutte le direzioni, notare dappertutto dei » punti, in un vocabolo, come lo spazio.

» *Lo spirito*. Tu puoi ora concepire come ciò che » vien da te può apparirti fuor di te, debba necessariamente » apparirti così. Tu tocchi col dito la rappresentazione » della cosa. *Questa rappresentazione non è una percezione, perchè in ogni percezione tu non percepisci*

» *che te solo: ella non è un pensiere, perchè la cosa non*
» *ti apparisce come un semplice pensiere, ma questa rap-*
» *presentazione è la coscienza immediata di un essere*
» *fuor di te. Così noi abbiamo veduto non essere altro*
» *la tua percezione, che la coscienza della tua propria*
» *esistenza modificata di tale o tal maniera.* Cessa dun-
» que di essere il trastullo de' sofisti, e de' mezzi filosofi.
» *La cosa non si manifesta a te per rappresentan-*
» *te. Ciò di cui tu hai coscienza è la cosa stessa tale*
» *quale ella può essere; non vi ha ancora alcuna altra*
» *cosa, se non che quella di cui tu hai coscienza. Que-*
» *sta cosa, in un vocabolo, sei tu.* (a)

Permettetemi, Signori, che io il quale mi reco ad onor singolare di essere uno di quelli, che Fichte chiama *sofisti*, e *mezzi filosofi*, vi presenti alcune osservazioni, mettendo a confronto alcune proposizioni colle stesse parole, colle quali si trovano espresse nel pezzo or ora trascritto. 1.° *Tu tocchi col dito la rappresentazione della cosa. La cosa non si manifesta a te per mezzo di un rappresentante.* Queste due proposizioni presentano, insieme prese, una evidente contradizione ne' termini. Esse sono identiche alle seguenti: *Vi è una rappresentazione della cosa. La cosa non è rappresentata.* Questa seconda è identica colla seguente: *Non vi è una rappresentazione della cosa;* proposizione evidentemente contraditoria ne' termini alla prima. 2.° *La rappresentazione della cosa è la coscienza immediata di un essere fuori di te. Tu hai la coscienza della cosa; e questa cosa sei tu stesso.*

(a) Destinaz. ec. pag. 168. a 170.

Queste due proposizioni, prese insieme, presentano eziandio una evidente contradizione ne' termini.

Se la rappresentazione di una cosa è la coscienza immediata di un essere fuori dell' Io. Se la rappresentazione della cosa non è che la coscienza dell' Io. L' Io è dunque Non-Io. A è Non A.

Inoltre se il fuor di me non è reale in sè, la conscienza immediata *di un fuor di me* è la conscienza immediata del nulla: una tal conscienza mi sembra molto portentosa.

Permettetemi ancora, Signori, due altre osservazioni. Primo, Fichte dee spiegare i fenomeni del pensiere, ed egli li spiega col moto e collo spazio. Questa spiegazione mi reca sorpresa in un idealista; ma la mia sorpresa svanisce, allora che rifletto, esser proprio de' sistemi del dommatismo di racchiudere nel loro seno qualunque contradizione. l'Attività intellettuale è rappresentata dal moto per una linea, in cui ciascun passo è un pensiere determinato; l'Attività intellettuale finalmente è uno spazio. I pensieri sono dunque i moti dell' attività intellettuale: l'attività intellettuale essendo lo spazio, i pensieri sono i moti dello spazio. Tutto questo discorso mi sembra una filastrocca.

Secondo. Si dirà, lo spazio è un prodotto dell' attività intellettuale, che lo produce scorrendo quà e là; questi diversi moti della attività intellettuale, essendo sue maniere di essere, sono le sensazioni diverse, che ella produce in sè: lo spazio risultando da questi diversi moti non può essere altro, in conseguenza, che un insieme di sensazioni, le quali essendo successive, e non coesistenti, producono il fenomeno dello spazio. Ma se l' insieme di

queste sensazioni è lo spazio, lo spazio è l'insieme delle maniere di essere dell' attività intellettuale; esso non può dunque apparire fuori dell' *Io;* ma l' Io dovrebbe apparire a sè stesso esteso; e l'apparenza di un di fuori non è ancora spiegata.

I Geometri concepiscono, è vero, generarsi le linee dallo scorrere di un punto, le superficie dal moto laterale di una linea, ed i solidi dal moto in alto, o in basso delle superficie, ma tutti questi concetti immaginarii suppongono necessariamente l'idea dello spazio: egli ci è impossibile il concepire il moto se non nello spazio.

Il Barone di Penhoen, nella sua storia della moderna filosofia alemanna, esponendo il sistema di Fichte, scrive « Annientiamo col pensiere la realtà. Che il mondo » tutto intero perisca, e si subbissi intorno di noi. Al » centro di questo vacuo sia data, spogliata di forma, di » colori, di estensione, di proprietà di ogni specie, con- » centrata in un punto matematico, un' attività libera ed » indefinita; rappresentiamocela sotto la forma di una » forza viva, dotata della facoltà di radiare in ogni dire- » zione, in ragione di un impulso, che le è inerente. » Immaginiamo finalmente, che questa attività si muova, » si dispieghi su di una linea retta, ove ella potrebbe » così andare all' infinito; ma, modificando questa ulti- » ma ipotesi, supponghiamo, al contrario, che in faccia » di questa forza sorga un ostacolo, un punto d'inciam- » po. A questo urto ella ritorna su di sè stessa, ella per- » corre il cammino già fatto, ella ritorna ad assorbirsi » al suo punto di partenza. Questa forza viva, questa at- » tività libera indefinita è l' *Io* di Fichte.

Una forza unica, che trova un ostacolo! Una forza unica, oltre della quale nulla è, trova un inciampo, che la fa retrocedere, e ripiegarsi su di sè stessa! Come poter francamente proferire contradizioni così evidenti!

» In virtù della sua attività spontanea l' *Io* fissa e
» pone il *Non-Io*. Tutto ciò che è fissato, tutto ciò che
» è posto, in un vocabolo, tutto ciò che è non può es-
» sere che dall' *Io*. Ma perchè questo Io fissa egli, pone
» il Non-Io. Ciò è, perchè la sua attività, che da princi-
» pio si spande all' infinito, è rimenata su di sè stessa da
» un urto.

Un inciampo, un ostacolo, che opera sull' *Io*, che lo fa ripiegare su di sè stesso è un *Non-Io*. Il Non-Io esiste dunque indipendentemente dall' Io; e non è posto dall' Io. Se ciò non è di un' evidenza immediata, una tale evidenza non esiste affatto.

» Bisognerebbe determinare, definir la causa di que-
» sto urto, ove si trova contenuta tutta la realtà dell' Io.

Se tutta la realtà dell' Io consiste nell' nrto; l' *Io* è dunque un nulla prima dell' urto; il nulla è dunque urtato, il nulla riceve un urto! Ma prima dell' urto l' Io è un' attività infinita; l' attività infinita è dunque un niente, è uguale a zero.

Ma se il Barone di Penhoen può essere lodevole nel riferire tante contradizioni; poichè ciò è richiesto dalla fedeltà dello storico; mi sembra, che egli possa giustamente ricevere una critica, per l'osservazione che fa su l'urto, che riceve l'attività infinita dell' Io » L'Io è ciò che egli è per-
» chè egli è. Ma donde viene il Non-Io? Donde proviene
» l'azione del Non-Io su l'Io? Quale è la mano, che viene

» a porre questa pietra d'inciampo? Ciò è appunto quello,
» che noi non sappiamo, ciò è quello, che non sapremo
» giammai. Là tutto è ignoranza e tenebre. Da questo urto
» nasce il mondo; ma nella dottrina di Fichte questo urto
» rimane inesplicabile.

Ma lo storico citato, invece di dire, che, nella dottrina di Fichte, l'urto di cui parla, rimane inesplicabile, non doveva egli dire, che questo urto, nella dottrina di Fichte, è un assurdo evidente?

Seguendo il metodo, che abbiam praticato; vediamo come ha potuto formarsi nella mente di Fichte la nozione dell'ostacolo, che urtando l'attività infinita dell'Io, la fa ripiegare su di sè stessa.

Fichte, come abbiam veduto nel § 8, aveva fatto consistere l'Io puro, prodotto dall'atto creatore di sè stesso, nell'azione di astrarre, e di riflettersi su di sè stessa. La nozione di astrarre ha necessariamente un termine al quale si arresta; un tal termine è la *nozione astratta:* Questo termine arresta l'azione di astrarre, e l'obbliga a retrocedere, ed a rimenare l'astratto al concreto, acciò l'atto del giudizio sia completo. Questo termine, io congetturo, è ciò che, nella dottrina di Fichte, forma l'ostacolo, l'inciampo, che obbliga l'attività infinita a riflettersi su di sè stessa; ma col riflettersi si viene a compiere l'atto del giudizio; e questo atto rappresentando un oggetto completo; poichè rappresenta la cosa di cui si giudica, e la qualità che della cosa si giudica, pone l'oggetto o il Non-Io. Così operando l'*Io si fissa*; poichè l'azione del pensiere, la quale prima era indefinita e vaga, si concentra nell'oggetto. Questo oggetto dall'altra parte limita l'attività indefinita del pensie-

re; e così si mostra l'azione reciproca fra l'Io ed il *Non-Io*. E così ancora può facilmente intendersi, come il Non-Io il quale apparisce fuori dell'Io, sia nell'Io.

I vocaboli *astrarre*, *riflettere* non si possono applicare allo spirito, se non che nel senso *traslato*: nel senso *primitivo e diretto* sono stati destinati, per esprimere i fenomeni della materia: la nozione legata al vocabolo *separare* preso nel senso proprio è la nozione di un moto, con cui un corpo si allontana da un altro; la nozione poi legata al vocabolo *riflettere* è la nozione del moto di un corpo, il quale incontrando un ostacolo ritorna in dietro. Quindi io congetturo, che la diversità dell'espressioni di Fichte, relative allo stato puro del *me*, derivano dalla confusione de'due sensi *primitivo* e *traslato* applicati a'vocaboli *astrarre*, e *riflettere:* ne'luoghi riportati dell'opera della destinazione dell'uomo, ed in quelli del Barone di Penhoen, son presi nel senso proprio; in quelli riportati nel § 8 son presi nel senso traslato. Noi sogliamo dire ancora: *scorrete col pensiere l'immensità dello spazio; percorrete la vastità del Cielo:* in queste espressioni i vocaboli *scorrete*, *percorrete* son presi nel senso traslato.

Ma in qualunque maniera si concepisca l'opinione di Fichte, ella presenta sempre un'assurdità. Abbiamo veduto, che il pensiere puro, l'attività indefinita, l'*Io puro;* e comunque si voglia esprimere lo stato originario del *me*, questo stato non può consistere nell'azione di astrarre, e di riflettere. Abbiamo osservato, che l'atto puro del volere senza oggetto presenta un impossibile. Quell'ostacolo dunque, quell'inciampo, quell'urto, che prova l'attività indefinita dell'Io, è un assurdo; come assurda è ancora l'at-

tività indefinita del pensiere. Un'azione meditativa, che non sia concentrata in alcun oggetto è eguale a zero.

» Contiene questo sistema un vizio interno di contra-
» dizione: l'*Io* non è altra cosa se non che un'attività in-
» finita: oppone egli a sè come limitazione un *Non-Io*; e
» per tal modo produce esso tutti gli oggetti, come pure lo
» spazio: ma primieramente, che cosa è che obbliga l'*io*
» a limitarsi esso stesso ponendo un *non-io*, mentre è esso
» illimitato ed infinito nella sua attività? Direm forse, che
» ciò avvenga, perchè senza di ciò non giungerebbe mai
» a conoscere gli oggetti? Ma qual necessità vi è mai che
» conosca oggetti, dacchè è infinito in sè stesso ed illimi-
» tato? (a)

Rientrando nel me empirico e reale, noi scovriamo un impero su le nostre sensazioni, e su le idee sensibili degli oggetti esterni: noi non solamente abbiamo il potere di riprodurre col nostro volere quel di fuori, che altre volte era stato esistente nel nostro spirito, e che si era ecclissato; ma abbiamo eziandio il potere di creare nuove percezioni sensibili. Chiuso nella mia stanza son privo, in una notte serena, della volta azzurra del firmamento: riapro le finestre ed al mio volere lo spettacolo del cielo rinasce nel mio spirito. Colpito da meraviglia mi reco alla specula astronomica: dirigo il teloscopio al cielo; e si creano per me de' nuovi oggetti, che prima mi erano stati ignoti: fo uso del microscopio, ed un nuovo mondo io creo nel mio spirito.

(a) Tennemann man. della stor. della filos. dottrina di Fichte. §. 397 trad. di Cousin.

Ma da un altra parte qual folla di sensazioni imprevvedute accade nel me! Quante sensazioni, che oltre di essere imprevvedute ed involontarie, sono eziandio contro la mia volontà; e formano degli ostacoli a' miei voleri!

Inoltre nella produzione libera delle mie idee sensibili, io son costretto di serbare un ordine di mezzi; e non mi è possibile di trasgredirlo: egli non mi è possibile, ne' casi enunciati, di far nascere lo spettacolo del Cielo, stando chiuso nella mia stanza; non mi è possibile di fare delle scoverte nel Cielo medesimo senza il telescopio, nè negl' insetti senza il microscopio.

Finalmente io ho incessantemente presente allo spirito quel corpo, che chiamo *mio*; nè mi è possibile di sottrarlo dal mio spirito mentre penso; nè so di aver giammai prodotto liberamente la percezione di esso.

Fichte non riconosce, nella esistenza del Non-Io nell' Io, la distinzione fra le produzioni della necessità sia interna, sia esterna, e quelle della libertà, ed è questo il suo primo errore.

» Il *Non-Io* alcune volte è percepito, alcune altre è
» posto. Nel punto di veduta *spontaneo*, il *Non-Io* è sem-
» plicemente percepito dal *me*, come l'*Io* è percepito da
» sè stesso; e questo punto di veduta è quello, che Fichte
» ha lasciato sfuggire. Nel punto di veduta riflesso, il *non*
» *io* è per così dire posto liberamente dal *me*; perchè io
» posso provocare volontariamente la sensazione, accre-
» scerne a mio piacere l'intensità, ed oppormi il *non-io*
» quante volte mi piace. Questo fenomeno è quello, che
» è stato preso dal filosofo alemanno; ma questo fenome-
» no è ulteriore: esso ne presuppone un altro che lo pre-

» cede. . . Il *Non-Io* ha due modi di apparizione : ora è
» esso percepito dal *me*, ora è, per così dire posto da
» lui, tale è la distinzione, che ruina il sistema di Fichte.
» Nella sua dottrina, il *Non-Io* è sempre uno de' casi del-
» la libertà del *me*; la natura diviene la creatura dell'a-
» nima : in tal modo Fichte per non essere partito che
» dal punto di veduta riflesso, ha elevato un sistema com-
» pleto d' idealismo. (a)

Tutti questi voleri, con cui io produco nel me le percezioni degli oggetti sensibili esterni non sono giammai privi della determinazione dell' oggetto voluto : essi sono voleri di alcune cose ; ed anche quando l' oggetto è incognito , non si vuole giammai senza voler qualche cosa : così io voglio scovrir col teloscopio nel cielo ciò che ad occhio nudo non vedo ; col microscopio negl' insetti quello, che i miei occhi non possono vedere : inoltre la natura particolare di questi oggetti nuovi ; e se si vuole di queste nuove percezioni sensibili è indipendente dal mio volere. Fichte non riconosce questa verità: *egli ammette un volere senza oggetto voluto; nè sembra riconoscere l' indipendenza della natura particolare della percezione sensibile dalla volontà.* Ed è questo il suo secondo errore.

I nostri voleri si mostrano a noi, nella coscienza, come preceduti dalla conoscenza degli oggetti voluti. Nel sistema di Fichte il volere, che produce il di fuori, è un volere cieco : esso è un volere inesplicabile, ed assurdo. È questo il suo terzo errore.

(a) Cousin 5.ª leçon, par Garnier.

L' Idealismo di Fichte è forse l' ultimo termine a cui può giungere il corso del pensiere filosofico circa l' idealismo *soggettivo*? Mi sembra, che vi sieno tre partiti a prendere: uno si è di far derivare tutto il sistema delle rappresentazioni esterne necessariamente dalla natura del *me*: l' altro è quello di farlo derivare dall' atto libero e creatore del di fuori: il primo è l' idealismo egoista antecedente a quello di Fichte: il secondo è l' idealismo *transcendentale*, o pure *transcendente* di Fichte. Ma ve ne potrebbe essere un terzo, il quale farebbe derivare tutto il sistema delle percezioni sensibili esterne dal *me* considerato sotto due aspetti, cioè come dotato da una forza interna, da cui nascono le sensazioni necessarie; e come dotato di una libertà di produrre alcune sensazioni volontarie; e di agire liberamente su lo stato involontario e fatale del *me*. Qualunque di questi sistemi va a rompersi, come vedremo, contro la rocca immobile della coscienza.

§. 16. Le figure della geometria sono un prodotto della sintesi volontaria e libera de' geometri. L' essenze di queste figure sono perfettamente note a' geometri; perchè esse non sono che creazioni libere della loro intelligenza.

Tutti gli oggetti, che ci presenta il di fuori non sono che estensioni figurate, su le quali noi stendiamo le nostre sensazioni. Le nostre sensazioni sono creazioni dell' attività intellettuale; esse ci sono, in conseguenza, perfettamente note. Ogni sensazione è tale perfettamente quale si sente. L' Io ha dunque una perfetta conoscenza di tutta la natura esteriore; poichè essa è una libera creazione del *me*. « Noi cesseremo di maravigliarci vedendoti spar» tire, dividere la cosa in tutti i sensi, di tutte le ma-

» niere; vedendoti determinare anticipatamente, indipen-
» dentemente da ogni percezione, le forme che essa rive-
» stirà, in conseguenza di questa divisione, o pure va-
» lutare i rapporti diversi di queste forme fra di esse;
» perchè fare tutto ciò non è altra cosa che agire, che
» operare su la tua conoscenza: il che tu hai certamente il
» diritto di fare, ed i mezzi per eseguire. Come la cosa
» non sarebbe così maneggiabile, come ella realmente lo
» è dal tuo spirito, poichè la cosa è il tuo spirito stesso?
» Per tal ragione vi è una scienza della cosa. Questa scien-
» za non essendo propriamente parlando, scienza della co-
» sa, non deriva mica dalla cosa. Ella è nel tuo spirito
» da cui deriva, ove ella non cessa di manifestarsi. (a)

» *Lo spirito*. Non andavi tu in cerca, non è che un
» istante di un sostegno delle proprietà delle cose oltre
» dello spazio, nel quale esse si mostrano, di un sostegno
» più immobile dello stesso spazio, nel mezzo delle innu-
» merabili e perpetue variazioni, che presentano queste
» proprietà?

» *Io*. Io lo trovo in quella forza, che dimora eterna-
» mente la stessa al di sotto delle proprietà incessante-
» mente variabili delle cose.

» *Lo spirito*. Tu sei un essere egualmente pensan-
» te, che sensibile o intuitivo. Tu non puoi dunque arre-
» starti al sentimento o all' intuizione della tua maniera
» di essere: bisogna inoltre, che tu ne abbii il pensiere.
» Ora il pensiere che tu ne hai tosto che ne hai coscienza,
» apparendoti incapace di prodursi, o di sussistere per sè

(a) Destinaz. ec. pag. 171. e 172.

» stesso, tu gli dai immediatamente per causa o per fon-
» damento una forza straniera, una forza esteriore. Ma
» sai tu altra cosa su di ciò, *se non che tu pensi di tal*
» *maniera, che tu ti trovi costretto di pensare di tal*
» *maniera?*

» Il tuo pensiere è quello che stabilisce un rapporto,
» un legame fra la tua maniera di essere e lo spazio, di
» cui tu hai l'intuizione. *Lo spazio ti apparisce come la*
» *causa della tua sensazione* ». Tennemann dirige contro questo idealismo le seguenti obbiezioni: « Fichte con-
» fonde il processo dell'immaginazione transcendentale
» nella costruzione delle figure geometriche con la produ-
» zione degli oggetti determinati o del mondo, senza spie-
» gare come la costruzione della forma nello spazio possa
» bastare, per dare tutta la moltiplicità degli oggetti, e
» delle loro qualità.

« Per ispiegare il fatto del sentimento di necessità di
» certe rappresentazioni, dicesi, che l'Io, quell'Io del
» quale pur si forma un'attività infinita, un'azione asso-
» luta, è tuttavia contenuto nell'esercizio della sua atti-
» vità entro certi limiti determinati: si qualificano questi
» limiti per inconcepibili, e per inesplicabili; ed intanto
» era questo precisamente il punto che si aveva comin-
» ciato ad avere in veduta, e l'oggetto proprio delle solu-
» zioni domandate alla dottrina della scienza, cioè alla
» filosofia (a).

Secondo Kant le forme dello spazio e del tempo costituiscono la natura della sensibilità. Lo spazio ed il tem-

(a) Loc. cit.

po sebbene sieno elementi *soggettivi*, siccome questi elementi sono forme della *passività* del soggetto, la quale è eccitata dall' impressione dell' oggetto; così sono de' dati, non già de' prodotti liberi del soggetto, ma nel sistema di Fichte essi sono prodotti dell' attività libera del soggetto, e raccolti, dopo la loro produzione per riflessione.

Le forme dell' Intelletto essendo intrinseche alla natura del soggetto; ed il soggetto essendo dato e presupposto; l'attività del soggetto, nel costruir la natura fenomenica, è necessitata di uniformarsi a queste leggi della propria natura. Ma nel sistema di Fichte non vi sono elementi dati e presupposti: tutto è un prodotto libero del soggetto. L'Io ponendo sè stesso, ed il Non-Io, pone la *causalità*, la *sostanza*, il *commercio*, la *realtà*, la *privazione*, la *limitazione*. Ponendo la causalità, pone l'*Assoluto* della riflessione; dico della riflessione; poichè, secondo l'idealismo transcendentale, l'Io è l'Assoluto. Non sono dunque, secondo Fichte, i principii soggettivi della causalità e della sostanza, che pongono il mondo; ma dopo la creazione libera del mondo questi principii sono raccolti per riflessione. Nondimeno si vede, che egli dice, esser l'Io costretto di riguardar *lo spazio come la causa della sensazione*. A rilevar questa contradizione è diretta l'ultima osservazione da me recata di Tennemann, poichè con questa necessità del pensiere, Fichte ricade nelle categorie di *causa*, e di *sostanza* di Kant. Ma come maravigliarsi, che un sistema assurdo contenga nel suo seno delle contradizioni?

Ecco un bel pezzo: « Dopo di essersi tentato di fon-
» dar l'assoluto su le forme imposte all'intendimento uma-
» no, si è andato più oltre ancora, si è sprigionato l'Io

» da' legami, ne' quali era stato prima inviluppato, e si è » lasciato porre liberamente, e come a suo piacere l'esi- » stenza del mondo esterno. Così l'Io è stato tolto dalla » fatalità, che l'incatenava, non si è più detto, che egli » era forzato di riconoscere l'esistenze, si è osato eziandio » di pretendere, che egli tirava tutte le verità dal suo pro- » prio fondo, e si è riconosciuto in lui il potere di creare » il mondo. L'Io produce i principii assoluti, ed i princi- » pii assoluti producono il mondo esterno. Così per esem- » pio, l'Io pone il principio di causalità, ed il principio » di causalità, pone Dio; l'Io è dunque quello che pone » Dio. Se l'Io pone l'esistenze esterne, queste non sono » che l'*Io stesso*; e tutte l'esistenze non sono che diffe- » renti posizioni del *me*; in modo che si arriva a questa » formola: *Io eguale a tutto: Tutto eguale all'Io*... » Fichte tolse le forme imposte dal filosofo di Koenisberg » al me umano: dichiarò questo libero da qualunque ca- » tena, e creatore benefico del *Non-Io*, e siccome nel si- » stema di Condillac non era rimasta che la sensazione » senza coscienza, non rimase nella dottrina di Fichte » che la coscienza priva della sensazione (a).

§. 17. Annientato l'universo ci lascia egli Fichte almeno, nella seconda parte dell'opera della destinazione dell'uomo, il proprio essere? Terminiamo di ascoltarlo.

» *Io*. Questo sistema non tende meno che a provare, » che non esiste altra cosa, se non che *rappresentazioni,* » *modificazioni della coscienza*, *per meglio dire*, *che* » *non esiste altra cosa se non che la sola coscienza;*

(a) Cousin terza lez redaz. di Garnier.

» *che le nostre rappresentazioni*, *vane immagini*, *ombre fugitive della realtà*, *non racchiudono nè certezza nè verità*. Ora è questo pensiere per lo appunto, » che per sè stesso m' ispira una ripugnanza invincibile, » io potrei dire una specie di orrore, perchè, osservalo » bene, *non è mica solamente del mondo materiale*, » che può esser quistione. Se non si trattasse che di ciò, » forse potrei io in definitivo prendere il mio partito, » di veder questo mondo disciogliersi, svaporarsi in qual» che maniera, divenire una semplice rappresentazione, » un' ombra leggiera. *Ma in questa ipotesi la sorte*, *a* » *cui è soggetto il mondo materiale*, *non dee forse* » *stendersi sino al me? Non debbo io eziandio ugual*» *mente che questo mondo*, *senza sopravvivergli un* » *istante*, *divenir subito io stesso non altro*, *che una* » *semplice rappresentazione*, *un' ombra*, *una specie* » *di fantasma?*

» *Lo spirito. Ciò in effetto è quello*, *che non man*» *cherò di dire*.

» *Io*. L'essere che ha delle rappresentazioni, l'essere » che vuole, l'essere intelligente... L'essere in cui risiedono » le facoltà di avere delle rappresentazioni, di volere, di » concepire, questo essere dunque come arrivo io a cono» scerlo? Ne ho io la coscienza immediata? Ciò non può » essere, perchè io ho solamente la conscienza immediata » delle rappresentazioni, de' voleri, de' pensieri determi» nati; ma in niun modo delle facoltà intellettuali di cui » queste rappresentazioni, questi voleri, questi pensieri » sarebbero i prodotti, ed ancora meno ho io quella di un » essere intellettuale, a cui apparterrebbero queste facoltà.

» Io ho l'intuizione immediata del pensiere determinato,
» che ho nel momento attuale (a).

Questo linguaggio di Fichte è il linguaggio di un fedele discepolo di Reid; non mica quello, che terrebbe un fedele discepolo di Cartesio, e di Leibnizio. Come non imputare al maestro i traviamenti del discepolo? Ma seguiamo. » Io unisco, io lego similmente alla modificazione
» determinata, che è in me, pensiere o volere, qualche
» cosa di essenzialmente modificabile, cioè un pensiere,
» o una volontà indeterminata, infinita. Questa volontà,
» questi pensieri infiniti mi appartiene di prenderli per
» mezzo dell'intelligenza; ma come non mi è dato, essen-
» do io stesso un essere finito, di abbracciare ciò che è
» senza limite, io fo de' miei pensieri, de' miei voleri de-
» terminati un tutto, a cui do la forma di una facoltà
» finita. (b)

» Or come io opero di tal maniera all' occasione di
» ogni modificazione determinata, che sopravviene nella
» mia coscienza, mi trovo, di aver creato un gran nu-
» mero di facoltà diverse.

» Il pensiere impadronendosi di questa conscienza del
» *me* sempre identica con se stessa, ma in qualche ma-
» niera rotta nella moltitudine delle mie impressioni, ne
» getta i frammenti sparsi in una forma di una unità fitti-
» zia; egli ne fa un insieme di facoltà; egli fa eziandio,
» che ogni rappresentazione, di cui io mi trovo aver la co-
» scienza immediata, mi sembri appartenere all'una o al-

(a) Op. cit. pag. 205, e 209.
(b) Pag. 211.

» l'altra di queste facoltà, e che esse stesse appartengano
» ad un solo essere, sempre lo stesso. Così si son formate
» per me le nozioni della *identità*, e della *personalità del*
» *me;* come ancora la nozione di una forza propria a que-
» sto me. *Ma tutto ciò non ha alcuna realtà*, *poichè*
» *l'essere a cui si riferiscono queste nozioni*, *ugualmente*
» *che tutte le sue facoltà non sono che mere creazioni*
» *del pensiero.*

» *Lo Spirito. Non si può meglio concludere.* (a)

Riassumiamo. Noi non abbiamo coscienza che delle sole nostre modificazioni, delle sole sensazioni, de' pensieri, e de' voleri solamente. Le facoltà non son oggetti della coscienza: esse sono un prodotto del nostro pensiere. Similmente non abbiamo coscienza del soggetto, a cui noi riferiamo le diverse facoltà. È questa la decisione di Reid e della scuola di Scozia. I prodotti del pensiere puro son privi di qualunque realtà, sono un puro ideale. È questa la decisione di Kant. L'illazione è legittima. L'*Io* dunque con tutte le sue facoltà non è.

» *Io*. Posso dunque dire: *io penso*. No, io non deb-
» bo andare sin là; ma solamente: *apparisce al mio*
» *pensiere*, *che io penso*, *o pure*, *che io ho delle sen-*
» *sazioni*, *delle intuizioni. Questa maniera di parlare*
» *è la sola esatta.*

Ma queste sensazioni, questi pensieri, questi voleri, sono almeno reali? Terminiamo.

» *Io*. La persistenza non è dunque in alcuna parte.
» *Al di dentro*, *come al di fuori di me*, vi è dunque

(a) Pag. 215.

» sempre, vi è dappertutto una eterna trasformazione. Io » nulla so dell'essere. Io nulla so di me stesso. *L'essere* » *non è. Io stesso non sono. Qui e lì* (L'Io il Non-Io) » sole realtà esistenti appariscono solamente vane imma» gini, che non esprimono alcuna rassomiglianza, che » non si riflettono in alcuno specchio, e di cui tutta la » scienza non è ancora, che una immagine di scienza. *Io* » *non sono che l'immagine confusa, l'immagine a di-* » *mezzo cancellata di un'altra immagine.* Intorno di » me la realtà si è trasformata in un sogno bizzarro, *sen-* » *za che vi sia una vita reale da sognare, uno spirito* » *per sognare: in un sogno, in cui questo sogno stesso* » *si trova essere sognato. Ed in effetto questo sogno è* » *l'intuizione. Ed il pensiere, il pensiere! Che io con-* » *siderava come il mio più nobile attributo, come lo* » *scopo della mia vita, ove io credeva di trovar la sor-* » *gente stessa di ogni realtà, il pensiere è il sogno di* » *questo sogno.*

» *Lo spirito.* Ciò va molto bene. Ma quando tu ti » serviresti a tuo piacere delle espressioni le più odiose, » per rendere odiose le verità, che noi abbiamo scoverte, » ciò non ti darebbe, come mi sembra, alcun mezzo di » sottrarti ad esse. Sappiati dunque sottomettere. (a)

Le verità che abbiamo scoverte! Contradizione mostruosa dello scetticismo son quasi ventidue secoli, che ti si vibrano de' colpi di morte, e tu vivi ancora nel mondo filosofico!

§. 18. Il risultamento esposto è certamente sorpren-

(a) Destinaz. ec. pag. 215, 216, 217.

dente. Esso è in una evidente contradizione con tutta la dottrina antecedente dell'Idealismo transcendentale. Non aveva egli Fichte riguardato l'Io come la sola realtà, come la sorgente di ogni realtà? Non aveva egli insegnato, che l'*Io pone* o crea se stesso con un atto libero? Non aveva egli detto, che l'Io è ciò che sa sè stesso, e che egli è perchè si sa? Non l'aveva egli riguardato come il creatore dell'esistenza e della scienza insieme? Non aveva egli affermato, che l'Io è un'attività intellettuale, che rimanendo una ed identica con sè stessa, nelle profondità della sua essenza intima, era assoggettata ad alcune modificazioni accidentali? Ciò non importa forse, che l'Io sia un essere? La sua identità perenne con sè stesso non importa la sua personalità? Non aveva egli deciso dommaticamente, che l'Io era il creatore libero di tutta la natura in lui? Che in conseguenza possedeva una perfetta scienza della natura? E come mai questo *Io* in un baleno sparisce? Come è possibile, che uno spirito dotato di penetrazione, possa unire, nella stessa parte di un'opera non molto voluminosa, tante mostruose contradizioni?

Fichte adottò il razionalismo assoluto di Kant: egli si pose ugualmente che il suo maestro al di là dell'esperienza, per ispiegarla e generarla. Il risultamento, che egli ottenne fu l'istesso di quello di Kant: l'uno e l'altro ci tolgono qualunque realtà: l'uno e l'altro, non ci lasciano che mere apparenze. Il traviamento di tutti e due questi filosofi è un risultamento necessario del loro metodo. In effetto ponete questi due principii: 1.° ogni oggetto pensato è ideale, e non reale; 2.° ogni oggetto che

apparisce, anche nella coscienza, è un mero fenomeno, una mera apparenza; con questi due principii, io dico, ogni filosofia è impossibile; e se voi ne date una, dopo di averla data, potete in un baleno distruggerla. Vi è alcuna filosofia, alcun sistema filosofico, che non sia il prodotto del pensiere umano? Questo pensiere è forse possibile, senza che faccia la sua apparizione nella coscienza? Ora tostoche questo pensiere fa la sua apparizione nella coscienza, esso diviene un'apparenza; e dall'altra parte il prodotto, o sia tutti gli oggetti pensati dal pensiere filosofico di cui parliamo sono ideali e privi di qualunque realtà.

Questa mia osservazione è essa stessa espressa, poco dopo dell'ultimo pezzo da me trascritto, da Fichte stesso.

» *Lo Spirito*. Che cosa è mai qualunque scienza? » un insieme, un sistema d'idee al di là del quale saranno sempre le cose, che nel mondo reale corrispondono » a queste idee, le cose di cui queste idee sono le immagini . . . Tu hai veduto annientarsi il mondo della realtà . . . Perchè il mondo della realtà non aveva l'esistenza e la durata, se non che per la scienza; *Ma la scienza, per la sola ragione che è scienza, non è mica la » realtà* . . . A ciò solamente si limita, come mi sembra, » tutto il profitto, che si può tirare dalla dottrina, che » abbiamo trovata insieme, *perchè assolutamente vòta*, » *assolutamente negativa*, *questa dottrina che distrugge » l'errore non dà affatto la verità*. (a)

Io mi maraviglio molto, che gli storici della filosofia non abbiano notato questo risultamento del sistema di

(a) Pag. 200. op. cit.

Fichte. La mia maraviglia è più grande ancora, relativamente al sig.r *Barone Borchou* di *Penhoën*. Questo scrittore ci ha dato una storia della moderna filosofia alemanna; ed eziandio una traduzione francese dell' opera di Fichte *della destinazione dell' Uomo*. Egli, traducendo questa opera, ha dovuto vedere il risultamento, che colpisce di nullità qualunque esistenza, eziandio quella del proprio essere, e del proprio pensiere. Io ho notato questo risultamento, traducendo testualmente la dottrina di Fichte, che si contiene nella seconda parte dell' opera della destinazione dell' uomo: intanto il citato storico della moderna filosofia alemanna omette interamente, nell' esposizione della dottrina di Fichte, questo risultamento, e ne dona un altro diverso: » Fichte (così egli) non » istudierà più lo spettacolo dell' universo esterno, egli » non interrogherà più le cose, per sapere, che cosa » dee pensare della loro identità o della loro diversità; » egli lascerà i fenomeni succedersi nell' ordine, in cui » sembrano succedersi. In compenso *egli rientrerà in* » *se stesso*, *discenderà nella sua propria coscienza;* » *egli cercherà di conoscer sè stesso*, *sino ne' ripie-* » *ghi della sua misteriosa natura*, *egli si applicherà* » *con rigore il nosce te ipsum di una scuola dell' an-* » *tichità; nella sua propria coscienza solamente*, *si* » *sforzerà di prender la cienza; ed allora egli cam-* » *minerà verso lo scopo che si è proposto*, *senza ti-* » *more di traviarsi*. (a)

Domando il permesso di dire, che nel pezzo trascritto

(a) Stor. della fil. alem. vol. 1, lib. III. Fichte pag. 355.

non riconosco affatto alcun carattere del sistema di Fichte che io ho testualmente esposto.

Ma vi sono stati nell' antichità de' filosofi, che hanno negato qualunque esistenza? Ed eccomi aperto il passaggio alla seconda parte di questa memoria.



PARTE SECONDA

§. 19. Il risultamento della filosofia, che ci ha occupato, è: *Niente è esistente in se*: *l'essere non è. Io stesso non sono.* Ma vi è egli stato alcuno nell'antichità filosofica, il quale abbia negato qualunque esistenza? Qual relazione, quale analogia, quali differenze si trovano fra il *transcendentalismo* alemanno, e la filosofia dell'epoca greca?

I moderni filosofi, che fiorirono prima della nascita del *criticismo,* han creduto impossibile allo spirito umano questo ultimo grado dello scetticismo, che nega, o pone in dubbio qualunque esistenza. Il sig. di d'Alembert scrive:
» Atei e Teisti, Dommatici e Pirroniani, tutti sono for-
» zati di ammettere almeno un solo essere esistente, in
» conseguenza, un essere, che sia stato sempre esistente,
» e tutti si perdono in questo abisso immenso (a).

Questo celebre geometra avrebbe egli potuto prevedere, che partendosi dal problema da lui stesso proposto. *Come l'Anima giunge al di fuori?* Si sarebbe giunto ad un grado di scetticismo, che egli ha riguardato come inesistente ed impossibile?

Ma ricorriamo agli scettici stessi: si è attribuito nell'antichità a Zenone di Elèa la proposizione: *Niente è esi-*

(a) Schiarimenti su gli elementi di filosofia §. 3.

stente. Ecco le osservazioni, che il sig. Bayle sebbene scettico fa su di questo oggetto: « Io non posso credere, che » egli (Zenone di Elèa) abbia sostenuto, che nulla vi sia » nell'universo; perchè come avrebbe potuto dire, che » egli stesso, il quale sosteneva un tal domma, non era » esistente? Come mai costui, il quale cercava d'imbarazzar gli altri nelle sue dispute, sostenendo il *pro* ed il » *contra* contro tutti coloro con cui disputava e che cercava d'imbarazzarli di tal maniera, che non sapessero » a qual lato rivolgersi, come mai, io dico, un tal filosofo poteva tanto visibilmente compromettersi? Non vedeva egli, esser facile il confonderlo colla domanda, *se* » *il nulla può ragionare*? (a)

Bayle, sebbene un grande avvocato dello scetticismo, crede impossibile allo spirito umano la negazione della propria esistenza; e su questa impossibilità egli rifiuta di ammettere l'autorità di Seneca, il quale attribuisce a Zenone di Elèa una siffatta stravaganza. Ma seguiamo ad ascoltar Bayle: « Io mi diffido di Seneca, che gli attribuisce questo sentimento. Giusto Lipsio se n'è ancora diffidato.

Dopo d'aver riportato il pezzo di Seneca, l'eccellente critico, che ho citato, soggiunge: « Io ho riportato un » poco a lungo le parole di Seneca, affinchè vi si osservassero tutti i gradi dello scetticismo, *fra i quali il* » *massimo è il sentimento del nostro Zenone. Se egli* » *effettivamente ha sostenuto un tal paradosso*, *voleva* » *solamente divertirsi*, *o pure non intendeva il vocabolo* » *niente*, *come gli altri l'intendono*, *o pure delirava.* Ma

(a) Dict. hist. crit. art. Zenon.

» non si trova alcuna traccia di follia nel resto delle sue
» opinioni. Varrebbe dunque meglio ricorrere o all' ipo-
» tesi di un giuoco di spirito, o a quella di una nozione
» particolare del vocabolo *niente*. . . . Vediamo il pensie-
» re di Giusto Lipsio sul passo di Seneca. *Sententia est.*
» *Zeno Eleates molestia nos liberavit, et omni inquisi-*
» *tione: nam ait nihil esse. Sed haec mira et eximie fa-*
» *tua, aut sapiens sententia, nec mihi nunc capienda.*
» *An ad contemptum rerum retulit, nihili haec (non*
» *tamen nihil) esse? Velim et sic laudem, non solum*
» *tolerem, si aliter, et de ipsa existentia; elleboro*
» *haec egent. Celerum: Zeno Eleates, nusquam tale,*
» *apud Laertium quidem: ubi dogmata ejus diversa, sed*
» *nec alibi commemini legisse, viderit Seneca.* (manu-
» duct. ad stoic. phil. I. 2. diss. IV.)

Si obbietta Bayle l' autorità di Plutarco, il quale attribuisce a Zenone uno spirito di cavillazióne, e risponde a questa obbiezione: « Io rispondo, che non vi è alcuna
» apparenza, che un disputatore così abile, come questi,
» siasi posto in tali strettezze, dalle quali non sembra pos-
» sibile, che egli abbia potuto sortire. Ma comunque ciò
» sembri incredibile, diciamo nondimeno, che le seguele
» del pirronismo hanno potuto obbligarlo a sostenere mol-
» te cose stravaganti, e moderiamo un poco le afferma-
» zioni, che abbiamo or ora riportate. Diciamo eziandio,
» che forse il nostro Zenone non sostenne, che niente
» vi è, se non che argomentando su i principii, che egli
» voleva combattere. Avrebbe potuto accadere, che da un
» argomento *ad hominem* si fosse concluso, che inse-
» gnava assolutamente ciò; sebbene non l'enunciasse che

» come un domma, che risultava dall'ipotesi, di cui egli
» aveva intrapreso di mostrar la falsità (a).

Il sig. Degerando fa eziandio una osservazione simile:
» Zenone (egli dice) occupato interamente a combattere,
» non curavasi affatto di edificare: egli aveva ammesso
» la dottrina di Parmenide, non si proponeva di farvi
» alcuna aggiunzione. Ecco perchè, non enunciando al-
» cuna proposizione dommatica, è sembrato a mòlti, e
» principalmente a Seneca, di essere scettico (b).

Se Bayle poteva dubitare, che alcun filosofo abbia potuto negare qualunque esistenza; noi certamente oggi non ne possiamo più dubitare. Una triste esperienza ci ha mostrato, che il criticismo ci ha tolto qualunque esistenza: i passi di Fichte, portati nella prima parte di questa memoria, sono eziandio un'altra prova evidente di questo infelice risultamento della filosofia di due illustri alemanni.

Se Bayle inoltre ha potuto riguardare questo insegnamento in Zenone di Elèa come una illazione di un argomento *ad hominem*, contro di una ipotesi, di cui questo antico filosofo voleva mostrar la falsità; poichè egli voleva, dice Bayle, provare, che non possono darsi degli uni separati; per la ragione, che se vi era questo uno, esso doveva essere indivisibile, perchè l'unità non può esser divisa: ora ciò che è indivisibile *è niente*, non potendosi porre fra gli esseri tutto ciò, che essendo aggiunto ad un altro non produce alcun aumento; se, io dico, Bayle ha avuto un motivo ragionevole, per riguardar l'an-

(a) ibid. remarque E.
(b) Histoire comparée 1. vol. 2.ª ed. pag. 419.

zidetta proposizione di Zenone, come una illazione di un argomento *ad hominem*; ciò non può certamente dirsi da noi riguardo a' due filosofi alemanni, che ho nominato: ragionano eglino con conseguenza rigorosa, partendo da premesse da loro stessi poste come incontrastabili.

Io convengo, che niun uomo può sottrarsi alla necessità di credere la propria esistenza: i filosofi citati convengono di questa necessità; ma eglino pretendono, che questa credenza non sia che una credenza cieca, istintiva, che non può divenire ragionevole; che essa sia una *fede,* non un' *evidenza.*

Io convengo ugualmente con Bayle, che Zenone non sia giunto a negare la propria esistenza; poichè credo che l'autorità della coscienza non sia stata giammai attaccata direttamente da alcun filosofo pria di Kant; come più ampiamente proverò andando innanzi.

E qui mi basta di concludere, che anche uno scettico come Bayle ha riguardato questo ultimo grado dello scetticismo come una contradizione talmente evidente, che non sia possibile, che entri nello spirito umano.

§. 20. Ma che cosa diremo delle tre famose tesi di Gorgia? Il sig. Bayle, nella nota E dello stesso articolo di Zenone di Elèa, dice di passaggio, che si dee far lo stesso giudizio di queste tre tesi, che egli ha fatto su lo scetticismo assoluto del nomato Zenone. Io ne convengo, maggiormente perchè Gorgia era uno de' più famosi sofisti, che erano indifferenti per la verità, pel bene e pel male, e che facevan consistere tutto il pregio della loro arte nel persuadere altrui indifferentemente il vero ed il falso. Platone ha composto un dialogo intitolato *il Gorgia*, sul cui

argomento fa d' uopo leggere ciò che ne ha scritto egregiamente il sig. Cousin. Secondo l' autore citato l' argomento del dialogo è solamente la *rettorica*; e lo scopo del dialogo è di smascherare la rettorica de' sofisti; e perciò di Gorgia, che si prestava indifferentemente pel giusto, e per l' ingiusto: « Lo scopo fondamentale del dialogo è, » che in generale la rettorica, la quale non bada, che a » piacere, è una falsa rettorica; e che la vera è quella, » il cui scopo è di fare del bene agli uomini, dicendo loro » la verità, migliorando le anime, elevandole incessan- » temente e richiamandole all' ordine come alla sola re- » gola della vita, all' unico fine della vera esistenza.

Secondo Bayle, Gorgia argomentava *ad hominem*, per provare, che niente esiste; ed in effetto egli, come vedremo, ragionava nella supposizione di alcune dottrine degli Eleatici. L' esame nondimeno de' ragionamenti di questo sofista può somministrarci de' lumi importanti su i fondamenti delle nostre conoscenze, su i metodi diversi di filosofare; e perciò su l' oggetto che ci occupa.

Le tre famosi tesi di Gorgia sono le seguenti: 1.° Non esiste alcuna cosa: 2.° Ancorchè qualche cosa esistesse, noi non potremmo conoscerla: 3.° Supposto che potessimo conoscerla, non potremmo comunicarla agli altri.

« Gorgia Leontino stabilì tre proposizioni, l' una in » seguito dell' altra. La prima: *Niente è esistente*. La » seconda, che sebbene fosse esistente qualche cosa, » questa sarebbe incomprensibile all' uomo. La terza, » che sebbene la cosa fosse comprensibile dall' uomo, » non si potrebbe enunciare, nè spiegare ad un altro. Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ..... τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκε-

νάζει. ἓν μὲν καὶ πρῶτον, ὅτι ὐδὲν εστι. δεύτερον, οτι ει καὶ εστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ. τρίτον ὅτι ει καὶ καταληπτόν, ἀλλά τοίγε ἀνέξοιστον, καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας (a).

Io riferirò i ragionamenti di questo sofista tali quali si trovano in Sesto Empirico; ma gli ridurrò nella forma sillogistica; e ciò per poterne meglio prender la forza, e farne l'analisi.

Niente è esistente. Se qualche cosa è, bisogna necessariamente, che questa cosa sia, o ciò che è, o ciò che non è, o ciò che è e insieme non è. Bisogna necessariamente in conseguenza, che si ammetta una di queste tre proposizioni: 1.° *Ciò che è è:* 2.° *Ciò che non è è:* 3.° *Ciò che è e non è insieme è.*

Ma niuna di queste tre proposizioni può ammettersi; dunque *niente è esistente;* Gorgia prova la minore del recato sillogismo nel modo seguente.

È evidente, che la seconda delle tre proposizioni dee rigettarsi, perchè contradittoria. È egualmente evidente, che dee rigettarsi la terza; poichè eziandio è contradittoria; tutta la quistione si riduce in conseguenza alla prima. Ecco come Gorgia prova, che dee rigettarsi.

Se ciò che è è, ciò che è dee essere o eterno o generato; o insieme eterno e generato. Ciò vale quanto dire: *Se ciò che è è esistente,* dee esser esistente o nell'Eternità o nel Tempo, o nell'eternità e nel tempo insieme.

Ma ciò che è non è eterno nè generato, nè insieme eterno e generato; dunque ciò che è non è.

(a) Sesto Emp. lib. 1. adversus logicos n.° 65 pag. 383, ediz. di Fabricio.

La maggiore di questo sillogismo è incontrastabile: tutta la quistione si versa su la minore. Ecco come il nostro sofista la prova.

Se ciò che è è eterno, non ha principio. Ciò che non ha principio è infinito: ciò che è infinito non è in alcun luogo; poichè se fosse in qualche luogo sarebbe diverso dal luogo, in cui esso sarebbe; perciò non sarebbe infinito; l'infinito essendo ciò, di cui nulla si dà, che sia di esso maggiore. Ma se l'infinito fosse in un luogo, si darebbe qualche cosa maggiore dell'infinito; e questa cosa sarebbe l'insieme dell'infinito e del luogo. L'infinito non è dunque in alcun luogo; ma ciò che non è in alcun luogo non è.

Nè si può dire, che l'infinito sia in sè stesso; poichè ciò che è, e ciò in cui è son due cose non una: il corpo e lo spazio in cui il corpo è, sono due cose non una. L'infinito non può dunque essere, nè in un luogo, nè in sè stesso. L'Infinito, in conseguenza, non è. Se dunque si pone, che ciò che è è eterno, si pone, che ciò che è non è.

Ciò che è non è generato. Poichè se è generato, o è generato da ciò che è o da ciò che non è. La seconda supposizione è evidentemente assurda; poichè ciò che genera dee esistere e ciò che non è non esiste.

Nè anche ciò che è è generato da ciò che è; poichè se ciò che è è; esso è già esistente e non generato. Gorgia, rigettando le due seguenti proposizioni: 1.° *Ciò che non è è*: 2.° *ciocchè è e non è insieme è*, perchè son contradittorie, ammette il principio di contradizione; ed, in conseguenza, il principio d'identità; perciò dee ammettere la proposizione *Ciò che è è*; egli dunque si contra-

dice evidentemente rigettando pure questa proposizione; e manifesta il suo *spirito sofistico,* di combattere eziandio la verità evidente.

La proposizione: *ciò che è è,* è una proposizione necessaria; ma ella è meramente ipotetica: ella significa: *se qualche cosa è, è.* Ma segue, che se qualche cosa è, *non possa incominciare ad essere? non possa esser generata?* Col principio d'identità non può certamente risolversi questa quistione: questo principio suppone l'esistenza, e parla nell'ipotesi dell'esistenza, esso è una legge logica del nostro intendimento.

Ma vi è un' esistenza generata? Ogni esistenza è essa assoluta? Il principio ipotetico nulla dice di ciò, perchè esso è impotente a far nascere l'esistenza: supponiamo l'esistenza A generata: noi possiamo e dobbiamo dire: *l'esistenza A generata è esistenza generata:* O pure: *A che è è.* Il principio qui resta salvo, e non ripugna alla generazione.

Il ragionamento di Gorgia suppone dunque la dottrina degli Eleatici, che nega la possibilità della generazione.

Ma se non può provarsi *a priori* l'impossibilità della generazione, nè anche se ne può provare la possibilità. La generazione, la nascita, la contingenza, non può essere che un dato dell'esperienza.

§. 21. Il ragionamento riportato di Gorgia è un argomento *ad hominem*, con cui egli da alcune massime degli Eleatici deduce l'impossibilità di qualunque cosa esistente. È necessario dunque occuparci un poco degli Eleatici; il che è tanto più necessario; in quanto che il primo esempio del *Razionalismo asssoluto*, definito nella

prima parte di questa memoria, si trova nella scuola Eleatica.

I filosofi della scuola jonica si avevano proposto la soluzione di questo problema: *Quale è la generazione delle cose?* Senofane di Colofone, capo della scuola Eleatica, si pone al di là dell'esperienza: egli si propone questo altro problema: *Una generazione è ella possibile?* Ma qual altro mezzo aveva egli, per poterlo risolvere, se non che il principio d'identità? *Il niente è niente*: ciò importa: *Niente si fa dal niente*. Da questo principio egli dedusse 1.° che tutto ciò che è è eterno, e che niente nè sostanza, nè modificazione può incominciare ad essere: 2.° che ciò che è eterno *è infinito*, ed *uno, immenso, e dappertutto simile a sè stesso*: 3.° *che esso è immobile; e che non vi è alcuno spazio vacuo fuor di esso.*

Questa dottrina di Senofane si trova esposta fra gli altri, da Aristotile, nel suo trattato di Senofane, Gorgia, e Zenone.

Nell'enunciata dottrina di Senofane, fa d'uopo distinguere alcuni principii razionali, che sono i fondamenti del puro *teismo* da alcuni altri principii razionali falsi, che non si possono stabilire *a priori;* e che sono i fondamenti del *Panteismo*. I primi sono i seguenti. *L'eterno è infinito. L'eterno è immutabile. L'eterno è uno.* Questi principii, in buona metafisica, sono identici, ed insieme ipotetici. Essi rimangono nella sola regione del pensiere: l'esistenza è loro estranea; finchè qualche esistenza non ci è data.

I secondi principii sono: *ogni generazione o causalità è impossibile. Niun essere è possibile, oltre dell'es-*

sere infinito. Questi due principii sono i fondamenti del *Panteismo.* Ma essi sono tutti e due precarii. Io ho mostrato nel §. antecedente, che dal principio d'identità non può mica dedursi l'impossibilità della generazione, come non può dedursi la possibilità della stessa.

Non posso tralasciare di diriger qui di passaggio una critica contro il paragone, che il professor Fullebron cerca di stabilire fra Senofane, e Spinosa; e che il sig. Degerendo riporta in una nota della seconda edizione della sua storia della filosofia: « Sebbene il sistema di Senofane non sia » stato concepito colla stessa abilità e colla stessa profon- » dità, con cui fu concepito quello di Spinosa, non si » può non conoscere in tutti e due lo stesso cammino, e » gli stessi principii . . . Il primo ragiona esclusivamente » *a priori*, senza tener conto dell'esperienza sensibile; » il secondo impiega a vicenda il metodo *a priori*, e le » pruove dell'esperienza.

Un tal paragone mi sembra inesatto. Senofane ha adottato, per risolvere il problema dell'origine dell'esistenze, il metodo *a priori.* Egli ha dedotto dal principio d'identità l'impossibilità di qualunque generazione, di qualunque cambiamento: l'esperienza de' sensi esterni gli mostrava de' cambiamenti nella natura: egli riguardò questi cambiamenti come illusioni de' sensi. Ma che cosa doveva egli pensare de' cambiamenti, che si mostrano nella coscienza? Egli non ardì di attaccare l'autorità della coscienza; egli in conseguenza, riguardò come incerte le deduzioni della ragione: « Niuno (disse egli) conosce evidentemente alcu- » na cosa; nè alcun uomo conoscerà giammai le cose che » furono da me dette intorno alli Dei, ed alle cose tutte.

» Poichè sebbene alcuno forse dica la verità; nondimeno
» non conosce di averla detta, ed in tutte le cose non vi è
» che l' opinione.

Καὶ τὸ μὲν ὖν σαφὲς, ὖτις ἀνὴρ ἴδεν, ὐδέ τις ἔσται
ἐιδὼς ἀμφὶ θεῶν τε, καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
ἐι γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι. τετελεσμένον ἐιπὼν
Αὐτὸς ὅμως ὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. (a)

La lotta, fra la ragione e la testimonianza de' sensi esterni, fu da Senofane risoluta, dando la vittoria alla prima. Ma come risolver quella fra la ragione e la coscienza, se rigettando la seconda, si rigetta la base su di cui poggia la prima? Noi non possiamo certamente esser sicuri dell' evidenza di ragione, se non per la testimonianza della coscienza; poichè è necessario, che questa evidenza ci apparisca; e dove ci apparirà, se non che nella coscienza? Se il rispetto per l'autorità della coscienza non fosse stato nello spirito di Senofane, l' incertezza di lui sarebbe inesplicabile, e senza appoggio: siccome egli aveva risoluta la lotta fra la ragione e la testimonianza de' sensi esterni, rigetttando la seconda; nello stesso modo avrebbe risoluto la lotta fra la ragione e la coscienza, rigettando cioè la testimonianza della seconda. Egli aveva incominciato dommaticamente *a priori*. Se non aveva un ostacolo nell'esperienza, il suo dommatismo sarebbe rimasto immobile. Questi miei pensamenti su la dottrina di Senofane sono uniformi a quelli di Bayle, il quale aveva un'estesa conoscenza delle dottrine filosofiche dell'antichità. Essi saranno

---

(a) Sesto Emp. adv. logic. lib. VII. n.° 49, pag. 380. ed. di Fabric.

confermati da ciò che proverò appresso; cioè che sino a Kant l'autorità della coscienza non fu posta in dubbio da alcuno scettico.

Ma sebbene Senofane abbia rispettato l'autorità della coscienza, sarebbe un errore il credere, che egli sia partito dal fatto primitivo della coscienza. Se avesse ciò fatto, avrebbe ammesso l'essere finito e mutabile come un dato primitivo; e forse non avrebbe riguardato come contraria al principio d'identità la generazione.

Spinoza non ammise tutte le dottrine razionali di Senofane: egli negò la generazione delle sostanze, come l'avevano, prima degli Eleatici metafisici, negato gli altri filosofi; ma egli ammise la generazione de' *modi*; e perciò la realtà de' cambiamenti nella natura. Quindi la sostanza unica è insieme, nello spinozismo, immutabile e mutabile; e lungi di conciliare il *metodo a priori* co' dati dell'esperienza, egli pone nell'essere unico una contradizione evidente, cioè l'immutabilità col cambiamento (a).

§. 22. Senofane negò il vacuo: nel ragionamento intanto riportato di Gorgia si trova il vacuo, come condizione necessaria per l'esistenza di qualunque essere. È certo che molti filosofi di un merito eminente han riguardato l'esistenza necessaria del vacuo, come una verità *a priori*. Eglino hanno pensato essere impossibile, che alcuna cosa sia esistente senza lo spazio, o fuori dello spazio. Questa opinione è contraditoria a quella di Senofane; ma essa appartiene ad un altro filosofo, che si ripone fra gli

---

(a) Si vegga nella mia Critica della Conoscenza la confutazione dello spinosismo.

Eleatici fisici: questi è *Leucippo*. Gorgia, riunendo con uno spirito sofistico, a' principii di Senofane, ne' quali era inclusa la negazione dello spazio, l'esistenza necessaria dello spazio medesimo, partiva da una contradizione; non è dunque da maravigliarsi, se egli sia giunto a dedurre l'impossibilità di qualunque esistenza. Parmi, in conseguenza, che il dotto professor Ritter s'inganni scrivendo: « è cosa manifesta, che Gorgia trovava la forza del » suo dubbio nell' opposizione che egli faceva fra l'evi» denza delle idee dell'esperienza ed i principii degli Elea» tici, in favore dell' unità dell'esistenza.

Non si trova nel ragionamento di Gorgia alcun elemento empirico, la lotta consiste interamente fra gli elementi *a priori*.

Supponiamo i seguenti principii de' filosofi Eleatici: 1.° *Niente si fa dal niente;* cioè *niente può cominciare ad esistere*. Questo principio fu insegnato da Senofane: 2.° *L'Eterno è infinito*. Questo principio fu eziandio insegnato da Senofane: 3.° *L'infinito è unico*, *e nulla vi è fuori dell' infinito*. Questo principio appartiene ugualmente al filosofo di Colofone, e fu in seguito insegnato da Spinoza: 4.° *Niuna cosa può esistere che nello spazio*. Questo principio si trova insegnato da Leucippo e da Democrito; ed è anche oggi insegnato da filosofi di un merito eminente. Ora ammessi questi quattro principii *a priori*, parmi, che l' argomento di Gorgia sia senza replica. Riassumendolo esso si riduce al seguente: Ciò che è eterno è infinito: Ciò che è infinito è unico: ciò che è unico non è in alcun luogo (pel 2.° e pel 3.° principio). Ciò che non è in alcun luogo

non è esistente (pel 4.° principio). L'Eterno non è dunque esistente.

Ciò che è generato non è esistente. Poichè se fosse esistente ciò che è generato, vi sarebbe la generazione; ma la generazione ripugna al primo principio. Non vi è dunque alcun essere generato.

Ora se non è esistente alcun essere eterno o improdotto, nè alcun essere generato, *niente è esistente*.

» §.23. Si trova un segreto allettamento a cercare le » sue opinioni negli antichi, e si ascrive a gloria il tro- » varvele, non che si voglia appoggiare la sua convinzio- » ne nell'autorità, numerare i suffraggi, e decidere le qui- » stioni della filosofia alla maggioranza de' voti; ma vi so- » no fra le idee, come fra gli elementi della materia, del- » le affinità segrete, che operano su lo spirito del lettore, » e l'attirano verso le idee analoghe alle sue.

» Queste similitudini, e queste analogie, alcune vol- » te apparenti, quasi sempre imperfette, possono traviare » il giudizio. Egli è sovvente accaduto, che uomini istrui- » ti, e fortemente preoccupati delle scoverte e delle idee » degli autori moderni, han creduto ritrovarle negli au- » tori antichi.

» Intanto, in fatto di metafisica, si può dire, senza » esagerazione, che tutto ciò che è stato detto, e forse » tutto ciò che può dirsi, *si trova sia in germe sia in un* » *certo grado di sviluppamento*, *ne' filosofi greci*.

» I filosofi greci hanno di buon'ora affrontato il gran » problema dell' origine, e della realtà de' principii, o » della natura degli esseri, eglino l'hanno risoluto pres- » so a poco in tutti i modi immaginabili; ed eglino si so-

» no sforzati di provare, che la scienza poteva giungere
» all' essere, prenderlo, e penetrarlo in tutti i sensi. Di
» buon'ora eziandio molti fra di loro hanno inteso l' in-
» sufficienza di queste soluzioni, le hanno attaccate senza
» riguardo, e si sono sforzati di provare, *che niente*
» *poteva esser provato*. Il dommatismo ha generato la
» scettica. (a)

Io suppongo un filosofo dotato d'uno spirito d'invenzione e d'originalità, quale certamente era il filosofo di Koenisberg, suppongo, che egli mediti su la dottrina della scuola Eleatica; e che sia colpito da questa proposizione: *Qualunque generazione è impossibile;* e che riconosca insieme, essere questa proposizione una illazione legittima di questo principio: *Niente si fa dal niente*. Egli potrà certamente, senza altra circostanza, dedurre da questo primo pensamento le seguenti due illazioni: 1.° *La causalità non è oggettiva e reale:* 2.° *Il principio di causalità, che si trova nella nostra intelligenza, non è identico, ma sintetico*. Se la causalità fosse oggettiva e reale, la generazione non sarebbe impossibile. Se il principio di causalità fosse un principio identico, la causalità non ripugnerebbe al principio d' identità. Intanto il principio di causalità apparisce nella nostra intelligenza come necessario ed indipendente da qualunque esperienza. Esso è dunque un principio *sintetico a priori*. Più. Se non vi sono generazioni nella natura, non vi sono successioni; il *tempo* intanto si mostra a noi indipendentemente da qualunque oggetto; poichè possiamo concepire annientati

(a) Ancillon saggio su lo scetticismo.

tutti gli oggetti, e la *durata* o il *tempo* ci rimane. Da ciò concluderà 3.° Il Tempo è *a priori* in noi; ed esso è non *oggettivo* ma *soggettivo:* esso è *un nostro modo di vedere.*

Questi risultamenti della meditazione sono generali: non vi è alcuna ragione, di eccettuarne la coscienza. Se la generazione in sè è impossibile, ed è perciò solamente un' *apparenza* nella natura, la generazione delle modificazioni, che si mostra nella coscienza, è apparente ancora; quindi il filosofo di Koenisberg concluderà: 4.° *La coscienza non ci da che apparenze, e generalmente l' esperienza non ci dà che mere apparenze.*

Ma che cosa dirà egli di quell'essere eterno, unico, immutabile, infinito, che fu il primo risultamento della meditazione e del *Razionalismo assoluto* di Senofane? Egli si accorgerà, che il filosofo di Colofone lo ha posto gratuitamente: egli penserà, che essendo l'ordine *a priori* meramente ideale, come lo provano *la soggettività* e *l'idealità* della causalità, e del tempo; questo *assoluto* di Senofane non può essere che ideale ancora. Egli stabilirà, in conseguenza: 5.° *L' Assoluto è un ideale privo di qualunque realtà.*

Non vi è nulla d' inverisimile nella supposizione, in cui io facendo partir Kant con Senofane dal *realismo* dell'ordine *a priori*, lo fo giungere all' *idealità* di questo stesso ordine; o sia per parlare il linguaggio Kantiano, *all'idealismo transcendentale.* E ne' procedimenti analitici il partire da una supposizione, ed averne in risultamento la falsità della supposizione medesima: è questo il procedimento *apogogico.*

Il principio d'identità è una legge logica del pensiere umano; ed incapace di menare alla realtà; Senofane non era autorizzato, in forza di questo solo principio, a porre qualche cosa esistente; intanto egli vi pone l' Assoluto. Fichte fa presso a poco l'istesso : A=A ; dunque *Io sono Io* ; e perciò *Io sono*. Colla catena delle formule, con cui Fichte giunge a questo risultamento, è a me cosa impossibile di giungervi ; e la catena, confesso la mia debolezza, mi è incomprensibile : trascrivo il Tennemann, che compendia la *teorica della scienza*, e vi aggiungo l'osservazione dello stesso storico Alemanno.

» Primo principio : A=A. Rappresenteremo per X il » legame del tutto cioè del sistema.

Parmi che questo X sia la relazione d'identità fra A ed A ; e che A sia l' espressione generale di un' idea quale che siasi; e che con ciò si dica: *ogni idea è identica con se stessa.*

» A ed X essendo dati nell' Io, possiamo sostituire » loro questa formula : *Io è Io.*

Che A ed X sieno dati nell'Io, è un fatto di coscienza, e di quella coscienza, che i transcendentali chiamano *empirica*. L' esistenza dunque del *me*, delle sue idee, e della legge logica delle sue idee sono de' dati primitivi della coscienza; e che non si possono derivare dall' A=A. Questo principio logico stesso del pensiere umano è un dato della coscienza : esso suppone l' esistenza, e non può generarla, o provarla in alcun modo.

» L' Io si pone dunque assolutamente per sè : è es- » so l' agente, mentre al tempo stesso è il prodotto del- » l' atto.

Non si può dommatizzare con maggiore impudenza. La coscienza ci dà l'esistenza del *me*, e questa esistenza non è già un dato del principio logico dell'identità. Ma da questo principio si può dedurre almeno, che ciò che esiste esiste assolutamente? Senofane ha dedotto questa falsa illazione, come l'ha dedotto Fichte.

» I principii, onde si prevale questo sistema, son
» veramente leggi logiche; ma precisamente son leggi in-
» capaci di far mai giungere la nostra conoscenza fino al-
» l'esistenza reale ed alla costituzione essenziale nè del
» soggetto, nè di qualunque oggetto. Per sorpresa pre-
» tendesi, di farne uscire le entità, specialmente allorchè
» nel primo principio (§. 394 nel princ.) si sostituisce
» *l'Io* all'oggetto indeterminato (a).

Gorgia, come abbiamo veduto, introdusse, fra gli elementi *a priori* di Senofane, un altro elemento, che questo ultimo filosofo escludeva: è questo l'elemento dello *spazio puro*. Kant, ragionando nel modo in cui l'abbiam fatto or ora ragionare, dovette ancora introdurvi lo stesso elemento. Concependo annientati i corpi, lo spazio rimane. Ci è impossibile, di concepire annientato lo spazio, come ci è impossibile di concepire alcuna cosa esistente fuori dello spazio, e senza lo spazio. Quando noi tentiamo di porre limiti allo spazio, noi concepiamo subito al di là dello spazio, che abbiamo limitato, un altro spazio, di maniera che siamo forzati di ammettere uno spazio infinito. Kant introdusse così, come Gorgia, fra gli elementi *a priori* lo spazio; come vi aveva introdotto il tempo.

(a) Tennemann op. cit. § 394. e 397.

Coll'introduzione di questo elemento, Gorgia introdusse la lotta e la contradizione fra gli elementi *a priori*: lo stesso accadde a Kant; e l'*Antitetica della ragion pura* nacque nello spirito del filosofo di Koenisberg.

Ecco un esempio di questa Antitetica poggiato su i principii razionali, di cui abbiamo parlato.

Tesi. *L'infinito è unico.* L'infinito è ciò che contiene tutte le realtà. Ma se vi fosse qualche cosa fuori dell'Infinito, esso non conterrebbe tutte le realtà; poichè sarebbe privo della realtà esistente fuori di lui. Nulla dunque esiste fuori dell'Infinito. L'infinito, in conseguenza, è unico.

Antitesi. *L'infinito non è unico.* Lo spazio puro ha un'esistenza necessaria. Esso è infinito. Ma io concepisco un altro infinito, il quale esiste nello spazio: Questo infinito è l'essere eterno, la sostanza pensante, la sostanza dotata di un pensiere infinito; vi sono dunque almeno due infiniti; ed è falso, *che l'infinito sia unico.*

È un fatto, che vi sono de' razionalisti, i quali ammettono più infiniti. Spinoza ammette una infinita estensione, ed uno infinito pensiere. Newton, Clarke e Locke ammettono una intelligenza infinita, ed uno spazio infinito distinto da questa intelligenza. Alcuni, seguendo i principii della scuola di Scozia, ammettono lo spazio infinito: negano, che questo spazio sia un attributo di Dio; ed ammettono, in conseguenza, due infiniti distinti, Dio, e lo spazio.

Io non intendo, recando questo esempio, di stabilire altra cosa; se non, che il ragionamento di Gorgia, e la lotta da lui introdotta fra gli elementi *a priori* avrebbe potuto somministrare a Kant l'idea di un'*Antitetica a priori*, e fargli così stabilire: 6.° *Nell'ideale dell'Asso-*

luto, si mostra una contradizione della Ragion pura con sè stessa.

Scorrendo la storia filosofica delle opinioni su l'Assoluto metafisico, è un fatto, che si mostra una contradizione fra queste opinioni, non solamente fra i diversi filosofi; ma eziandio in uno stesso filosofo. Ammettere con Kant, che questa contradizione è intrinseca alla Ragione, è un porre un assurdo nella costituzione della Ragione, è un ammettere il suicidio della Ragione; è un dichiarare impossibile la metafisica. Quindi sarebbe importante, pel progresso della scienza, la soluzione del seguente problema: *determinare l'origine dell'Antitetica filosofica, circa l'Assoluto metafisico; e con questa determinazione, togliendo le pretese antinomie, stabilire la realtà dell'Assoluto, e della metafisica.*

Se non sarà discaro all'Accademia, mi occuperò in un'altra memoria della soluzione di questo problema.

§. 24. Io so bene, che l'Autore del criticismo ci assicura, che i pensamenti di Hume lo svegliarono dal suo sogno dommatico, e lo menarono al metodo critico; ed io aggiungo, che, sebbene egli nol confessi, la filosofia di Reid in opposizione a quella di Hume, gli diede eziandio un forte impulso, verso il termine a cui egli giunse. Ma tutto ciò non esclude, che dopo di essere stato svegliato dal suo sogno dommatico, il suo pensiere filosofico nel corso del suo cammino verso il termine a cui giunse, abbia ricevuto molto soccorso dal Razionalismo di Senofane, da' pensamenti de' sofisti, e da quelli degli scettici. Anzi molti motivi mi mostrano l'influenza delle cennate scuole della filosofia greca sul *transcendentalismo.*

Io apro Sesto Empirico e vi trovo perfettamente la terminologia di Kant: « Εστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δυνάμις, αντιθετικη » φαινομένον τε και νοουμένων (a).

Non mi ricordo di aver trovato in alcun filosofo dell'epoca moderna una tal terminologia.

Inoltre Sesto ci dice, parlando della scettica: « La scet- » tica oppone fra di essi i fenomeni ed i *noumeni;* poichè » li opponiamo in vario modo, o fenomeni a fenomeni, » o noumeni a noumeni, o permutando (b).

Il noumeno, secondo Sesto, essendo un oggetto della ragione, l'Antitetica de' noumeni è la stessa dell'Antitetica Kantiana sviluppata nella dialettica transcendentale.

I principii della scettica apparvero nella scuola Eleatica, e ne' sofisti. Kant dovette dunque, almeno dopo che si svegliò dal suo sogno dommatico, occuparsi di proposito di queste dottrine. Un Kantiano illustre, il sig. Willers, ha anche posto per epigrafe alla sua opera su la filosofia transcendentale la seguente sentenza del sofista Protagora: Παντων' χρηματων μετρον ανθρωπος. Kant per ispiegare la possibilità della conoscenza, ha preteso di stabilire una filosofia interamente *a priori*; non si può dunque supporre, che egli abbia omesso di meditare sul primo esempio di un Razionalismo assoluto nella filosofia greca. Dopo che nell'epoca moderna si è diffusa in Alemagna il Razionalismo assoluto, si son lette, e si leggono con ammirazione le opere di Spinoza: *multa renascentur*, *quae jam cecidere*.

(a) Sesto Hypotyp. lib. I. c. IV. pag. 3.
(b) Ibid.

La seconda tesi di Gorgia è: *sebbene l'essere vi fosse, esso è ignoto all'uomo; e non può esser compreso col pensiere*. Ecco la prova, che egli ne adduce: « se le » cose che si pensano non sono le cose stesse, ciò che è » non è pensato.

È questa una proposizione ipotetica. Gorgia la prova nel modo seguente. « Nello stesso modo che se alle cose » che si pensano accade, che sieno bianche, accadrà » eziandio, che sieno pensate bianche, similmente se alle » cose che si pensano accade, che non sieno le cose stesse, dee accadere necessariamente, che le cose che sono » non sieno pensate. Se quelle cose, che si pensano non » sono le cose stesse, si pensa ciò che non è. Ora è » chiaro, che le cose, che si pensano non sono le cose » stesse; poichè se le cose che si pensano fossero le cose » stesse, tutte le cose che sono nel pensiere, dovrebbero » esser esistenti, il che è falso. Non è certamante esistente l'uomo che vola: non sono certamente esistenti » i carri che camminano nel mare, sebbene sieno pensati. Perciò le cose che si pensano non sono le cose » stesse... Alle cose contrarie accadono cose contrarie: ma » a ciò che è, è contrario ciò che non è; perciò se a » ciò che è accade di esser pensato; dee necessariamente » accadere a ciò che non è di non esser pensato, il che » è falso, poichè molte cose che non sono, sono pensate. Non si pensa dunque ciò che è (a) ».

Per non farci abbagliare dal discorso riportato, e per iscovrirne il vizio, riduciamolo nella forma sillogisti-

---

(a) Sesto Emp. lib. I. adver. Legicos pag. 385 e 386.

ca: esso così ridotto è il seguente: *se ciò che non è, può esser pensato, ciò che può esser pensato non è. Ma ciò che non è può esser pensato: dunque ciò che può esser pensato non è.*

La prima proposizione, che è la ipotetica è falsa. In essa si dice: *Ciò che non è può esser pensato; dunque ciò che può esser pensato non è.* Questa proposizione è falsa, poichè la conversione, che in essa si trova è contro la Logica, la quale insegna, che la proposizione affermativa non è convertibile, avuto riguardo alla sola forma. Essendo falsa la prima proposizione del sillogismo, è falsa l'illazione dello stesso.

Nel discorso di Gorgia si trova eziandio questo altro argomento, che può risolversi ne' due seguenti sillogismi.

Le cose contrarie hanno affezioni o proprietà contrarie. Ma ciò che non è è contrario a ciò che è; le proprietà dunque di ciò che non è sono contrarie delle proprietà di ciò che è.

Le proprietà di ciò che non è sono contrarie delle proprietà di ciò che è. Ma è proprietà di ciò che non è la possibilità di esser pensato. Dunque è proprietà di ciò che è l'impossibilità di esser pensato.

La prima proposizione del primo sillogismo ha bisogno di una distinzione. Le cose contrarie hanno proprietà contrarie solamente in quanto, e per quanto sono contrarie; non già nel resto. Così per cagion di esempio, *il circolo non è quadrato*, si può egli forse inferire, il circolo è figura; il quadrato non è dunque figura? Anche qui Gorgia viola una regola di Logica, la quale prescrive, *che la proposizione negativa non separa dal soggetto*

ciascuna parte della comprensione dell' attributo ; ma ne separa solamente l' idea totale ed intera composta di tutti gli elementi dell' attributo insieme. Affinchè una cosa non sia un' altra, non è necessario, che essa non abbia alcuna cosa identica coll' altra; ma basta solamente, che essa non abbia tutto quello, che ha l' altra.

Inoltre la prima proposizione del secondo sillogismo presenta, nel modo in cui essa è espressa, una evidente contradizione ne' termini, essendo impossibile, che ciò che non è abbia delle affezioni o delle proprietà. Per esprimer bene ciò di cui si tratta bisognava dire : *Il pensiere di un oggetto esistente, o che si pensa almeno come esistente, è diverso dal pensiere di un oggetto non esistente, o che si pensa come non esistente.* La differenza di cui si tratta essendo un fatto di coscienza, avrebbe questa osservazione interiore dato l' occasione di cercare il fondamento, su cui poggia una tal differenza.

Le osservazioni, che ho fatto sul modo di ragionare di Gorgia, mostrano, per avvertirlo di passaggio, come i falsi ragionamenti de' sofisti hanno contribuito al perfezionamento della Logica.

Un oggetto pensato, per la sola ragione che è pensato, è privo di realtà, è un non essere. È questa la conclusione finale del ragionamento or ora riportato, ed esaminato di Gorgia. Ma ciò non è forse ancora un canone fondamentale del *transcendentalismo*? Non abbiamo noi veduto, nel §. 18. della prima parte, che Fichte ha concluso, *che la scienza, per la sola ragione che è scienza, non è mica la realtà ?* Kant non contrasta forse la realtà a Dio, per la ragione, che questo essere supremo

non è che un oggetto pensato? Ma la ragione non offre forse Dio al pensiere dopo di essersi innalzata dalle realtà finite alla nozione della realtà infinita? Ciò non importa, soggiunge Kant, Dio è *un oggetto solamente pensato*, e per la sola ragione, che esso è un oggetto pensato è un puro ideale, senza realtà.

Lo scopo cui tende il metodo critico di Kant è, come si rileva dalla sua *metodologia transcendentale*, di dare un perfezionamento alla scettica, e di riempier le sue lagune. Per conoscere dunque il perfezionamento, che Kant ha creduto di aver dato alla scettica, fa d' uopo fare alcune osservazioni su lo scetticismo. Dopo di ciò saremo nel caso di determinare definitivamente tutte le analogie, e tutte le differenze dell' *Idealismo transcendentale* colle scuole filosofiche, che lo precedettero.

§. 25. La prima quistione, che io mi propongo, è quella che riguarda l' autorità della coscienza. *Gli scettici negavano eglino la realtà del nostro essere, e delle modificazioni di cui abbiamo coscienza?* In altri termini: *Gli oggetti della coscienza sono essi, secondo gli scettici, reali in se stessi?*

Leggendo le quistioni Accademiche di Cicerone, ed i libri di Sesto Empirico, non si trova alcun argomento nè accademico, nè scettico, che sia immediatamente diretto contro la coscienza. Le grandi declamazioni degli accademici e degli scettici son dirette tutte o contro i sensi, o contro la Ragione: anzi si ravvisa, che eglino ammettono la realtà delle nostre percezioni; e pongono solamente in dubbio la realtà dell' oggetto percepito, o la corrispondenza della percezione coll' oggetto.

Cicerone sembra a primo aspetto attribuire a Democrito, ed a Metrodoro di Chio discepolo di Democrito, lo scetticismo assoluto; ma scendendo al particolare si vede, che questo scetticismo è ristretto agli oggetti de' sensi. Democrito, egli dice a nome degli Accademici, va nell' ignoranza del vero più oltre del termine, ove noi giungiamo; poichè noi non neghiamo, che vi sia qualche vero, ma diciamo solamente, che non possiamo concepirlo. Ma egli nega totalmente l'esistenza del vero: egli sostiene, che i nostri sensi sono oscuri e tenebrosi: così egli li qualifica: nello stesso modo parla uno de' suoi grandi ammiratori Metrodoro di Chio, il quale sin dall'entrata del suo libro *su la natura* si esprime in questi termini: *Io nego, che noi sappiamo, se sappiamo qualche cosa, o se noi nulla sappiamo; che noi sappiamo ciò che sia sapere, o non sapere; nè assolutamente parlando, se vi sia qualche cosa; o se nulla vi sia.* « Quid loquar de Democrito? quem cum eo conferre possumus non modo ingenii magnitudine, sed etiam animi?... Atque is non hoc dicit, quod nos, qui veri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus. Ille verum esse plane negat: *sensusque idem obscuros dicit, et tenebricosos. Sic enim appellat eos.* Isque qui hunc maxime est admiratus Chius Motrodorus initio libri, qui est de natura: *Nego* inquit, *scire nos sciamusne aliquid, an nihil sciamus: ne idipsum quidem nescire aut scire: nec omnino sitne aliquid, an nihil sit* (a).

David Durand, che ha fatto la traduzione francese

(a) Academic. lib. 2. c. XXIII.

*

delle Accademiche di Cicerone, al passo : *nec omnino sit ne aliquid*, *an nihil sit*, soggiunge la seguente nota : » Extra nos scilicet. Eo enim furoris processisse illos, ut » se negarent, vix mihi persuadeo.

La ragione infatti, su di cui Democrito, secondo Cicerone, appoggiava la negazione delle realtà è l' insufficienza de' sensi, *sensus obscuros dicit, et tenebricosos*.

Sesto Empirico espone con chiarezza la dottrina di Democrito. Egli dice 1.° che questo filosofo ammetteva gli atomi, ed il vacuo : 2.° che egli negava l' esistenza delle qualità sensibili negli oggetti esterni, asserendo, che il miele non era nè dolce, nè amaro, quindi Sesto separa la filosofia di Democrito dalla scettica. Ma togliendo le qualità sensibili, e lasciando solamente gli atomi ed il vacuo, il mondo de' sensi non è mica il mondo in sè: il mondo de' sensi non è mica il mondo dell' intelligenza. Con i sensi stessi non si può giungere agli atomi, a conoscere la loro grandezza, e la loro figura ; nè il perchè ed il come essi ci producono le apparenze che ci producono; perciò anche nell' ipotesi della realtà dell' estensione, gli oggetti esterni sono per noi delle cose incognite. Perciò Sesto dice, che Democrito distingueva due specie di cognizione, l' una *genuina*, l' altra *tenebrosa*; e che riponeva in questa ultima quella della vista, dell' udito, dell' odorato, del gusto, del tatto.

La *genuina* poi era quella che derivava dalla ragione, quindi, conclude Sesto : secondo Democrito, la Ragione è ciò che giudica. Questa dottrina di Democrito è perfettamente simile a quella, che Malebranche ha sviluppato nel primo libro della *Ricerca della verità*.

La diversa apparenza di un oggetto esterno a' diversi uomini è chiamata da Democrito *opinione*; egli perciò insegnava, che su tutte le cose noi non possiamo avere che opinioni « νόμῳ γάρ φησι γλυκὺ, καὶ νόμῳ πικρὸν νόμῳ θερμόν, » νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή. ετεῇ δὲ, ἄτομα και κενόν. απερ νομιζεται » μὲν εἶναι και δοξάζεται τὰ αισθητὰ, υκ ἔστι δὲ κατὰ ἀληθειαν ταῦτα. » ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον, καὶ τὸ κενὸν: *Lege* enim *est*, inquit, *dulce*, *et lege amarum*, *lege calidum*, *et lege frigidum*: *lege color: vere autem atoma et inane. Quae itaque esse existimantur et seputantur sensilia*, *ea non sunt revera. Sola autem sunt atoma et inane*. È questa la traduzione latina di Genziano Herveto il quale traduce il νόμῳ nel latino *lege*. Ma Fabricio soggiunge la seguente nota: « Bene » autem utitur vocabulo νομιζεται, quod jam dixerat νόμῳ » εστι, *opinione*, non ἐτεῇ *veritate* ». Brukero eziandio ha adottato questa interpetrazione; ed è fondata pure su la definizione, che Platone dà del νομος nel minos. Perciò, secondo Cicerone, egli insegnava, *che la verità è in un pozzo* (a).

Egli è vero, che Sesto gli attribuisce ancora uno scetticismo universale; ma questo non poteva estendersi giammai agli oggetti della coscienza, ma al più anche agli atomi, ed al vacuo; poichè lo stesso Sesto ci dice, che Democrito ammetteva per regola e per criterio delle nostre azioni le affezioni interne: « Αιρέσεως δὲ και φυγῆς, » τα παθη (b).

(a) Accad. lib. 1. c. 10

(b) Sesto Emp. Hyp. lib. 1. c. XXX. Adves. logic. lib. 1. nº 135. e segu. pag. 399 e 400.

Concludo queste mie osservazioni su Democrito colla seguente riflessione di Bayle: « Democrito fu quegli, che » ha fornito a' Pirroniani tutto ciò che eglino hanno detto » contro la testimonianza de' sensi; perchè oltre di esser » egli stato solito di dire, che la verità era nascosta al » fondo di un pozzo, sosteneva, che nulla vi era di rea- » le oltre degli atomi, e del vacuo; e che tutto il resto » non consisteva che in opinioni. Ciò è quello, che dico- » no i Cartesiani, relativamente alle qualità corporali, » il colore, l'odore, il suono, il sapore, il caldo, il » freddo, che eglino dicono non essere altro che modifi- » cazioni dell'Anima (a).

Lo stesso giudizio dee farsi di Metrodoro di Chio, che fu discepolo di Democrito.

§. 26. Gli Accademici non negavano l'autorità della coscienza: ecco un luogo di un celebre Accademico, che ciò prova: « Sed si qualis sit animus, ipse animus nesciat, » dic quæso ne esse quidem se sciet? ne moveri quidem » se? sentit igitur animus se moveri: quod cum sentit, » illud una sentit, se vi sua non aliena moveri (b).

Ma che cosa diremo degli scettici? Fra tutti i mezzi dell'epoca non ve n'è alcuno diretto contro la veracità della coscienza. Anzi Sesto dice espressamente, che gli scettici ammettono la verità o la realtà delle apparenze, il che vale quanto dire la realtà delle nostre percezioni, delle nostre affezioni interne quali che sieno. Ecco un luogo di Sesto, che mi sembra stabilire decisivamente ciò

(a) Dict. art. Democrito.

(b) Cic. Tuscul. lib. 1. c. 22. e 23.

che ho detto: « Coloro i quali dicono, che gli scettici tol-
» gono le cose apparenti, non sembra, che abbiano in-
» teso ciò che noi diciamo. *Poichè noi non distruggiamo*
» *quelle cose, che involontariamente per mezzo della*
» *paziente fantasia ci menano all' assenso. Ora tali co-*
» *se sono appunto le cose apparenti.*

Si può egli riconoscere più chiaramente la realtà delle nostre percezioni, e di tutte le nostre modificazioni interne quali che siano? Noi, per cagion di esempio, abbiamo la percezione della Luna: gli avversarii degli scettici, secondo Sesto dicevano: *gli scettici negano la realtà di questa percezione.* Sesto dice: Costoro s' ingannano: il sentimento degli scettici è: *La percezione della luna è reale; ma noi non sappiamo nulla circa l' oggetto di questa percezione, che è la luna. La percezione della luna è la cosa apparente; e noi non togliamo questa cosa apparente.*

Secondo gli scettici dunque si può esattamente dire: *Io penso che vi sia la luna.* Ma secondo Fichte non può ciò dirsi; ma si dee dire: *apparisce al mio pensiere, che io penso, che vi sia la luna; e questo pensiere è il sogno di un altro sogno in cui questo sogno stesso si trova di esser sognato* (§. 17 della prima parte).

Seguiamo ad esporre la dottrina scettica: « Ma
» quando noi cerchiamo se la tal cosa sia tale quale ap-
» parisce; *concediamo, che essa apparisce, ma cerchia-*
» *mo e disputiamo non della cosa, che apparisce, ma*
» *di quello che si dice della cosa apparente.* Ciò è tut-
» t'altro che il muover quistione della cosa che apparisce.
» Per cagion di esempio, apparisce a noi, esser dolce il

» miele, poichè la stessa dolcezza la percepiamo col sen-
» so. Ma se esso sia dolce in quanto appartiene alla ragio-
» ne, ed all'intelligenza ne dubitiamo. *Ciò di cui dubi-*
» *tiamo non è quello che apparisce; ma ciò che si affer-*
» *ma dell' apparente* (a).

Secondo gli scettici dunque l'*intuizione* della dolcezza del miele è reale. Ma secondo Kant e Fichte *questa stessa intuizione è un sogno* (§. 17 della prima parte). Più innanzi Sesto aveva anche chiaramente insegnato, che gli scettici ammettono la realtà delle nostre interne modificazioni: ecco ciò che egli scrive: « Diciamo, che
» lo scettico non istabilisce alcun domma, non già in
» quel senso in cui alcuni dicono, essere un domma l'as-
» sentire generalmente a qualche cosa (*poichè lo scet-*
» *tico assentisce a quelle cose dalle quali è costretto*
» *di essere affetto per mezzo della fantasia*). Per cagion
» di esempio quando egli sente caldo o freddo, non dirà
» giammai, giudico di non sentir caldo, o freddo. Ma
» diciamo, che lo scettico non pone alcun domma, nel
» senso in cui alcuni dicono essere il domma l'assenso a
» qualche cosa dubbia ed incerta di quelle, che si cercano
» nelle scienze, e delle quali si disputa (b).

I Cirenaici insegnavano, che gli stati dell'anima sono le sole cose, che noi possiamo conoscere; ma che non possiamo conoscer le cause, che tali modificazioni producono. Sesto adduce due sole differenze fra la dottrina cirenaica e la scettica: la prima è, che i cirenaici affermano assoluta-

---

(a) Hypotyp. lib. I. c. X.
(b) Ibid. c. VII.

mente *l'incomprensibilità* delle cause esterne delle nostre sensazioni; laddove gli scettici si limitano a sospendere il loro giudizio circa queste cause. La seconda differenza consiste nello scopo delle due dottrine; poichè la cirenaica ha per iscopo il piacere; la scettica la tranquillità della mente.

La scettica dunque conviene colla cirenaica nell'ammettere la realtà delle nostre interne modificazioni (a).
» Se diciamo, che le affezioni ci appariscono, fa d'uopo
» confessare, che tutte le cose, che ci appariscono son
» vere; e che si possono comprendere. Se poi diamo il no-
» me *di cose apparenti* a quelle cose, che producono in
» noi le affezioni, in tal caso tutte le cose apparenti son
» false ed incomprensibili. Poichè l'affezione, che accade
» in noi è ciò che essa da sè stessa a noi si mostra, e non
» è altra dippiù. *Onde se si dee dire il vero, la sola affe-*
» *zione è ciò che a noi apparisce: ciò poi che al di fuori*
» *di noi produce la nostra affezione è forse una cosa*
» (*reale*); *ma a noi non apparisce. Per tal ragione nelle*
» *nostre proprie affezioni tutti noi non erriamo in al-*
» *cun modo; ma tutti erriamo riguardo al soggetto ester-*
» *no: quelle possono comprendersi*, *questo non già* (b).

§. 27. Non è inutile l'osservare il modo con cui i PP. della Chiesa han combattuto lo scetticismo, e lo scopo a cui eglino hanno mirato nel combatterlo. Ciò sarà una prova dippiù, che ci confermerà, che l'autorità della coscienza non fu posta in dubbio da alcuno scettico; e ci farà meglio conoscere il cammino del pensiere filosofico circa l'oggetto, che ci occupa. S. Agostino scrive: « Nam

(a) Sesto Hypotyp. lib. I. c. XXXI.
(b) Sesto adver. logic. lib. VII. n.° 194, e 195' pag. 140.

» et sumus, et nos esse novimus, et id esse, ac nosse dili» gimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas » verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris » sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores viden» do, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustan» do, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sen» sibilium etiam imagines, eis simillimas, nec iam corpo» reas cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas » in istorum desiderio concitamur. Sed sine ulla phantasia» rum, vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, *mihi* » *esse me*, *idque nosse et amare certissimum est*. Nulla » in his veris Academicorum argumenta formido, dicen» tium, quid si falleris? *Si enim fallor sum*. Nam qui non » est, utique nec falli potest, ac per hoc sum si fallor: quia » ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando cer» tum est me esse si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, » etiamsi fallerer; procul dubio *in eo quod me novi esse* » *non fallor*. Consequens est autem ut etiam *in eo quod* » *me novi nosse*, *non fallor*. Sicut enim novi me esse » ita etiam *novi hoc ipsum nosse me*. Eaque duo cum » amo, *eumdem quoque amorem quoddam tertium*, *eis*, » *quas novi*, *rebus adjungo*. Neque enim fallor amare » me, cum in his quae amo non fallor: *quamquam etsi* » *falsa esset: falsa me amare verum esset*. Nam quo » pacto recte reprehenderer, et recte prohiberer ab amore » falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero et » illa vera, et certa sint, quis dubitet, quod eorum cum » amantur, et *ipse amor verus et certus est?* (a)

(a) De Civ. Dei lib. XI. cap. XXVI.

Non si può fare un' analisi più esatta del fatto primitivo della coscienza. Si è creduto, che Cartesio abbia preso da S. Agostino il famoso *cogito ergo sum*. Ciò è possibile; ma pure può essere che il filosofo francese l' abbia ricavato dal proprio fondo. Non è inverisimile, anzi accade spesso, che due pensatori dotati tutti e due di uno spirito d' invenzione, posti nelle stesse circostanze, meditando su lo stesso oggetto, ottengano dalla loro meditazione lo stesso risultamento. Or tali furono il gran vescovo d' Ippona e Cartesio. Tanto gli Eleatici, che gli Accademici e gli Scettici avevano rilevato gli errori de' sensi, e l' impossibilità di stabilire l' accordo, e la corrispondenza delle nostre percezioni sensibili cogli oggetti posti fuori di noi.

Da questo punto parte S. Agostino: sieno false, egli dice, queste idee sensibili; e sia io comunque ingannato, è certo, che io sono se m' inganno: è certo, che io conosco di essere; ed essendo vero il mio essere, sarà eziandio vera la conoscenza della mia esistenza; e sarà eziandio vera la conoscenza di questa conoscenza; e sarà eziandio egualmente vero e certo, che io amo di essere, e di conoscere. Io ho queste tre verità, non per mezzo d' immagini, che s' interpongono fra il mio spirito e gli oggetti; ma le ho per mezzo di una intuizione immediata degli oggetti medesimi. Io percepisco immediatamente il mio essere: percepisco immediatamente la conoscenza del mio essere, ed immediatamente ancora l' amore del mio essere, e della mia conoscenza. Per queste tre verità io non ho alcun timore degli argomenti degli Accademici; poichè le verità, che io ho stabilite sono indipendenti dalla testimonianza de' sensi; e perciò gli argomenti di questi filosofi non mi

colpiscono affatto. Io mi son ritirato nella mia coscienza interiore; ed in questo trincieramento gli Accademici non osano di attaccarmi. Questo ragionamento di S. Agostino prova, che sino a lui tutti i filosofi, che combattevano per l'incertezza delle nostre conoscenze, ed a' quali tutti egli dà la denominazione di *Accademici*, comprendendo in questi anche gli *Scettici*, che tutti questi filosofi, io dico, avevano rispettato l'autorità della coscienza.

Cartesio si è trovato nelle stesse circostanze. Il pregiudizio filosofico, che noi non percepiamo gli oggetti esterni, che per mezzo delle loro immagini, era ricevuto senza contrasto. Questo filosofo, cercando un fondamento stabile per la filosofia, non potè rinvenirlo, che nella percezione immediata del proprio essere. Egli osservò giustamente, che l'esistenza del *me* si pone negandola; ma che non avviene l'istesso della esistenza del *fuor di me*; perciò egli ragionevolmente concluse, che l'Anima è più nota del corpo.

Ma se i due pensatori, de' quali io parlo, son partiti dallo stesso punto, nondimeno non hanno avuto lo stesso scopo. Quello di S. Agostino era di provare, che lo spirito umano è l'immagine della *Divina Triade*: a tale scopo religioso egli diresse il suo ragionamento, per far riconoscere nello spirito umano tre realtà, la sostanza dello spirito l'intuizione o la conoscenza dello spirito medesimo, e l'amore dell'esistenza del proprio spirito, e della conoscenza del proprio spirito. Lo scopo poi di Cartesio fu meramente filosofico, cioè di fondare la filosofia su di una base immobile.

Un altro risultamento ci somministra l'osservazione

dello scopo di S. Agostino, ed è, che i PP. della Chiesa riguardavano lo scetticismo, come contrario alla Religione; intanto, chi il crederebbe, l'Abate de la Mennais, nello scopo di stabilir la fede, incomincia dallo stabilir lo scetticismo. *Oh! Tempora! Oh! Mores!*

Questa osservazione fa vedere eziandio, per dirlo di passaggio, che si trova molta filosofia ne' PP. della Chiesa; ma sovente subordinata allo stabilimento di qualche domma di fede.

§. 28. Dopo di queste osservazioni, noi possiamo conoscere il perfezionamento, che Kant ha creduto di dare alla scettica; e quali sono le differenze fra lo scetticismo ed il metodo *critico*.

Gli scettici, come abbiam veduto, ammettevano la realtà delle nostre interne modificazioni: Qualunque filosofia dell'epoca cartesiana, non escluso Hume stesso, ha ammesso questa realtà. Kant ha rigettato l'autorità della coscienza: gli oggetti della coscienza non sono per lui più reali di quel che sono per gli scettici, e per gl'idealisti gli oggetti de' sensi esterni. Questa dottrina, come abbiam osservato, potè essergli stata suggerita dal domma di Senofane dell'impossibilità della generazione; Kant ricusò dunque l'autorità della coscienza, che gli scettici avevano rispettato. È questo il primo perfezionamento, che egli ha dato al metodo scettico; ed è questa la prima differenza tra la filosofia scettica e la filosofia critica.

La scettica non cercava, e non ispiegava il modo onde avviene l'apparenza degli oggetti esterni; nè come si formano le nozioni degli oggetti supersensibili; e perciò non ispiegava onde avviene l'opposizione e l'antitetica de'

pensamenti della ragione: ella si arrestava al fatto, e non pronunciava, ma sospendeva il giudizio circa la realtà degli oggetti esterni, e degli oggetti della intelligenza.

Kant perfezionò notabilmente, su questo punto, la scettica. Egli pretese di avere spiegato *a priori* l'origine tanto degli oggetti apparenti, che de' prodotti del pensiere e della Ragione. Da questa spiegazione egli dedusse l'impossibilità assoluta per l'uomo di conoscere alcun essere in sè. È questa la seconda differenza che passa fra il metodo scettico ed il metodo critico.

Ma non bisogna tralasciare di osservare, che l'idea di questo secondo perfezionamento potè essergli somministrata da Sesto Empirico, ed insieme dalla filosofia dell'epoca cartesiana. « Noi non cerchiamo (dice Sesto) nelle » cose che cadono sotto i sensi, in qual modo ciò avven- » ga; nè in qual modo avvenga, che le cose percettibili » dalla mente, da questa si percepiscano: ἵνα μῆ ζητάμεν » πῶς φαίνεται τα φαινόμενα, ἢ πως νοειται τὰ νοῦμενα (a). Non è dunque inverisimile; anzi è molto naturale, che Kant leggendo Sesto, e meditando la dottrina dallo stesso spiegata, si sia proposto la soluzione dello stesso problema, di cui Sesto non ardisce di affrontare la soluzione.

» La filosofia (dice il sig. Willers) può porre de' prin- » cipii, che essa dimostra, o tiene per certi senza dimo- » strazione, e su de' quali essa innalza un sistema, che dà » per un corpo di dottrina solida, e provata: in questo » caso il procedimento della filosofia è *dommatico*. O essa » rigetta la certezza de' principii, svela la loro insuffi- » cienza, e senza andare più lungi rimane nello stato di

(a) Hypotyp. lib. I. c. IV.

» sospensione, di dubbio, e di diffidenza, ed il suo pro-
» cedimento è *scettico*. O finalmente, dopo d'avere ac-
» compagnato lo scetticismo fino al punto in cui esso ri-
» conosce l'illusione de' sistemi, l'insufficienza di ciò che
» il dommatismo dà per principii; essa non si arresta nel-
» l'inattività del dubbio; ma va più lungi, e ricerca come
» nascono i sistemi illusorii, perchè i principii del dom-
» matismo sono insufficienti. Per questo effetto essa esa-
» mina con rigore l'intendimento umano, si occupa del-
» l'analisi la più profonda della facoltà di conoscere del-
» l'uomo, facoltà in cui nascono i sistemi, ed i principii.
» Essa rimonta così alla formazione di ogni conoscenza,
» ed il suo procedimento in questo ultimo caso si nomina
» *critico*. Sino a Kant non si è filosofato, che secondo i
» due primi modi. Ogni filosofia era stata o dommatica o
» scettica. Egli può essere riguardato come l'inventore
» della *filosofia critica* (a).

Ma non bisogna tralasciare di osservare, che la direzione della filosofia dell'epoca cartesiana ha eziandio avuto influenza in questo secondo aumento, che Kant diede allo scetticismo. Io non posso determinar meglio la direzione di cui parlo, che trascrivendo le seguenti osservazioni dell'illustre sig. Cousin: « Non vi sono che due epo-
» che veramente distinte nell'istoria della filosofia, come
» in quella del mondo, l'epoca antica, e l'epoca moderna.

» La filosofia greca, co' suoi sviluppamenti, e colle
» sue rivoluzioni riempie tutta la prima epoca... La se-
» conda epoca comincia da Cartesio. Lo spirito, che la

(a) Filosof. transc. I. parte artic. III.

» caratterizza è quello eziandio, che distingue Cartesio da
» tutti i predecessori di lui, ciò è lo spirito di metodo.
» Non si tratta più di porre degli assiomi, delle formule
» logiche, di cui non si è verificata la legittimità, e di
» produrre colla loro combinazione una filosofia nomina-
» le, una specie di algebra, che non si applica ad alcuna
» realtà. Fa d'uopo partire dalle stesse realtà. La prima,
» che si offre a noi è il nostro pensiere: *nulla si può ti-*
» *rare* (dice Cartesio) dal celebre assioma della scuola:
» *impossibile est idem esse, et non esse se non si è*
» *prima in possesso di una esistenza qualunque. La pro-*
» *posizione: Io penso, dunque sono, non è mica il risul-*
» *tamento dell'assioma generale: tutto ciò che pensa è*
» *esistente, ella ne è al contrario il fondamento.* L'ana-
lisi del pensiere è dunque il metodo Cartesiano (a).

§. 29. Se Kant nello scopo di stabilire l'impossibilità di una conoscenza reale nello spirito umano, si occupò dell'esame della nostra conoscenza, ed in ciò seguì la direzione della filosofia dell'epoca cartesiana; non sarebbe un'illazione legittima l'inferire, che egli abbia adoperato in questo esame il metodo della osservazione; e che sia perciò partito come Cartesio dalla psicologia. Il metodo del filosofo di Koenisberg è un razionalismo assoluto: egli si pone al di là dell'esperienza, per ispiegarne la generazione: egli non osserva la conoscenza umana per farne l'analisi, ma la fa nascere e generare. Si è caduto in errore allora che si è detto, che il metodo di Kant sia l'analisi: l'analisi è il metodo di osservazione, ed il metodo

---

(a) Cours de phil. par M. V. Cousin publié par M. Adolphe Garnier.

critico è un metodo assolutamente a *priori*. *L'Autore del criticismo ci dà dunque una sintesi della conoscenza umana, non mica un'analisi della stessa.* È questa un'osservazione molto importante.

In questa sintesi il filosofo, di cui parliamo, era stato preceduto da Condillac: alcuni dotti hanno già osservato, che il trattato delle sensazioni, nell'atto che annuncia un'analisi, non è che una sintesi rigorosa.

Ma risaliamo più alto: più volte ho cercato una nozione netta della filosofia, che si trovi costantemente, e dappertutto nella storia della filosofia medesima. Parmi, che questa definizione sia la seguente: *La filosofia è la scienza de' primi principii.* Questi primi principii possono essere o i primi principii delle cose in sè, dell' esistenze, o i primi principii della conoscenza umana.

Inoltre, due metodi vi possono essere per la determinazione di questi primi principii quali che essi sieno; uno è il metodo di osservazione, il metodo sperimentale; l'altro è il metodo *a priori*.

La filosofia, sul principio della sua nascita, si occupò de' primi principii delle cose in sè, dell' esistenze. In questo scopo della filosofia convennero la scuola jonica, e la scuola Eleatica. La loro differenza consiste nel metodo: la prima praticò il metodo sperimentale; la seconda il metodo *a priori*.

Allora che la filosofia si occupa de' primi principii della conoscenza è ancora nella necessità di praticare o il metodo sperimentale, o il metodo *a priori*. Kant praticò quest' ultimo.

Ma qual carattere particolare distingue il razionali-

smo assoluto di Kant dal razionalismo assoluto, che si osserva nelle scuole filosofiche pria di Kant?

Il razionalismo, tanto l' Assoluto, che il moderato, tanto se siasi applicato a determinare i primi principii dell' esistenza; quanto se siasi applicato a determinare i principii della conoscenza, è stato sempre, pria della nascita del criticismo, unito al Realismo. Il Razionalismo assoluto di Kant ha rigettato come impossibile qualunque Realismo; ed il suo risultamento è stato un idealismo universale su tutte le realtà, il quale è stato chiamato Idealismo transcendentale.

Ecco, per quanto mi sembra, la formola generale, che esprime il corso delle vicende del Razionalismo assoluto.

Il risultamento del razionalismo di Senofane è stato, come abbiamo osservato (§ 21) l' esistenza di un solo essere eterno, infinito, immutabile; la realtà dell' Assoluto fu dunque il risultamento del razionalismo del filosofo di Colofone: egli si oppose in seguito contro l'impossibilità della generazione l' autorità della coscienza; ma questa obbiezione non lo decise mica a rigettare il risultamento razionale, che egli aveva ottenuto.

Parmenide discepolo, ed amico di Senofane insegnò, che la ragione sola ha il diritto di pronunciare su la realtà delle cose. Tutto ciò, che l'intendimento concepisce, disse Parmenide, è *reale* ed il solo reale; e quindi dedusse l'eternità, l' immutabilità, l'immensità della sostanza unica. Il razionalismo assoluto di questo filosofo fu dunque in lui unito inseparabilmente col Realismo.

Lo stesso giudizio dee pronunciarsi sul razionalismo di Melisso.

Giordano Bruno nativo di Nola città vicina a Napoli insegnò nel sedicesimo secolo l'unità dell'essere: egli potè somministrare a' transcendentali alemanni l' esempio di scrivere in un modo inintelligibile, sebbene un tal esempio non sia stato il primo nella storia della filosofia. Tennemann infatti ci dice, che il sistema di Bruno non è altra cosa, che la dottrina degli Eleatici e di Plotino purgata ed illustrata; che esso è un panteismo; e ci fa osservare, che un tal sistema fu lungamente poco osservato, ed in niun modo compreso; e che esso trasse l' attenzione nell' occasione dello spinozismo, e del sistema di Schelling. Brukero e Buhle espongono a lungo il sistema di Bruno: l' autore dell' esame del fatalismo riassume colla sua solita chiarezza e precisione il Panteismo di Bruno: una tal esposizione è estranea al mio oggetto. Io noterò solo la seguente osservazione prendendola da Buhle: « Bruno (nello scritto del- » l' infinito universo e mondi) comincia dal fare osserva- » re, che il principio della certezza del sapere non può af- » fatto risedere nè sensi, perchè le percezioni, che questi » ci danno, sono incostanti ed ingannatrici, e che la » comparazione di un oggetto fisico con un altro, o di un » senso con un altro senso non ci conduce, che ad una » verità comparativa, che la diversità de' soggetti mo- » difica diversamente. *Non si può dunque ricorrere, che* » *a conclusioni tirate dalle idee razionali, per acquistar* » *la prova dell' infinità dell' universo.*

Il razionalismo di Bruno era dunque unito al *Realismo*.

Il razionalismo di Spinosa è anche unito col realismo: egli ammette la realtà della sostanza unica non meno che quella dell' estensione e del pensiere.

*

Possiamo dunque concludere, che il razionalismo applicato a' primi principii dell' esistenze è stato sempre unito col Realismo. Questo realismo consiste nella realtà, che si accorda insieme alla idea su di cui si ragiona, ed all' *Ideato*. Reid fece nascere nello spirito umano le idee del *me*, quella del mondo materiale, e quella di Dio, da alcune leggi soggettive dell' umana intelligenza. Tutto il genere umano, egli disse, crede la realtà di questi oggetti; questi oggetti son dunque reali; ma come vi crede? Egli vi crede, in conseguenza di alcune leggi costitutive della nostra intelligenza, che la nostra intelligenza non riceve; ma che sono in essa *a priori*. Il razionalismo assoluto produce in Reid l' assoluto realismo.

Convengo, disse Kant, che il genere umano crede alla realtà degli oggetti, su di cui si versa qualunque filosofia, cioè dell' Anima umana, dell' universo, e di Dio, o dell' Assoluto quale che siasi. Convengo ugualmente, che esso vi crede in forza di alcune leggi *a priori*; ma nego, che queste leggi essendo soggettive possono produrre alcuna *oggettività in sè*. La realtà dunque dell' Anima, dell' universo, e dell' Assoluto scomparve interamente nel criticismo.

Ma le idee almeno dell' Amima, del mondo, e dell' Assoluto sono esse reali in sè? Queste idee si pongono nell' Anima; ma se l' Anima non è reale; le idee, che appariscono essere in essa, non possono eziandio essere reali. Qualunque realismo dunque è ripugnante al razionalismo assoluto di Kant. Non vi è realtà nè nella idea dell' anima, nè nell' ideato, che è l' anima; non vi è realtà nè nell' idea dell' universo, nè nell' ideato, che è

l' universo; non vi è realtà nè nell' idea dell' Assoluto, nè nell' Ideato che è l' Assoluto. La realtà non si trova in alcuna parte. Questo risultamento sarebbe bene espresso colla famosa prima tesi di Gorgia : *Niente è esistente.*

Ma che cosa s' intende per *l' idealismo transcendentale,* che risulta dal criticismo? Si può intendere, che l'ordine transcendentale, il che vale quanto dire, che l' ordine *a priori* è meramente ideale : in questo senso io ammetto l' idealismo transcendentale; poichè, secondo me, tutto l' ordine *a priori* è meramente ipotetico.

Ma Kant dona eziandio un altro senso a questa espressione : egli intende, *che tutto il sistema delle nostre conoscenze è un puro ideale*, dove la realtà non si trova in alcuna parte : egli chiama questo idealismo universale *idealismo transcendentale*, perchè è il risultamento della sua filosofia transcendentale.

Questo idealismo universale assoluto, esclusivo di qualunque realismo, è ciò che separa il razionalismo assoluto di Kant da tutti gli altri sistemi razionali, che lo precedettero ; e dallo scetticismo eziandio; poichè lo scetticismo ammette la realtà delle nostre percezioni; e per riguardo all' universo ed a Dio sospende il giudizio.

§. 30. Ma, dicono i Kantiani : fa d' uopo distinguere due *realtà* la realtà *fenomenale* vero patrimonio dell' uomo oggetto della speculazione transcendentale, e la realtà *noumenica* delle cose in sè, alla quale l'uomo non può giungere. Non si può fare un più enorme abuso del linguaggio. Questa distinzione delle due realtà importa, che bisogna distinguere due specie di realtà o di esistenze, *esistenze che non sono esistenze*, *ed esi-*

stenze che sono esistenze. Che cosa mai significa una *realtà fenomenale?* Vi ha egli qualche mezzo fra l'esistenza ed il nulla? Fra l'esistenza e la non esistenza? Si può forse richieder di meno da' dommatisti che il non contradirsi? Si dirà : se io veggo il remo rotto nell'acqua, il rompimento del remo è una realtà fenomenale, non mica *noumenica*. Parliamo, di grazia, con chiarezza, il rompimento del remo immerso nell' acqua non esiste affatto, esso non è alcuna esistenza, alcuna realtà : la visione del remo rotto è una esistenza, è una realtà, poichè essa è veramente nel me reale. Qui non vi ha che una sola realtà, e questa non è mica, come realtà, distinta da qualunque realtà. La percezione poi della visione nel me suppone due realtà, quella della percezione della visione e quella dell'oggetto di questo percezione, il quale è la visione: nel primo caso vi è una sola realtà, quella cioè dell'*idea*, non già quella dell' *ideato;* nel secondo caso ne abbiamo due quella dell'*idea* e quella dell' *ideato*. Kant inoltre ha posto tanto l' *esistenza*, che la *realtà* fra le categorie; ed ha dichiarato, che le catagorie non hanno alcuna realtà; l' esistenza dunque non ha realtà; essa è dunque nulla. Inoltre; se la *realtà* è una categoria, e se le categorie son prive di realtà, *la realtà non è*.

Più, che cosa può intendersi con questi vocaboli *esistenza, o realtà fenomenale?* La sensazione non è esistenza nè realtà, perchè queste son categorie; la sensazione è dunque zero; l'esistenza e la realtà son pure de' zeri; più zeri uniti insieme producono la realtà o l'esistenza fenomenale.

Finalmente Kant ha dichiarato, che le categorie non hanno alcun valore fuori de' fenomeni; che cosa dunque

può intendersi con questa espressione *esistenza o realtà noumenica*? Ma chi può tener dietro alle tante contradizioni, che nascono da un tal linguaggio?

Il linguaggio di Sesto Empirico è chiaro: egli non prende il vocabolo di *esistenza*, che in un senso solo: questo vocabolo presso gli antichi corrisponde a quello di *verità*, e così si prende nel luogo di Cicerone recato nel § 25: » Atque is non hoc dicit, quod nos, qui veri esse a« liquid non negamus, percipi posse negamus » Ciò importa: noi non neghiamo, che vi sia qualche cosa esistente fuori di noi. Così eziandio si prende nel luogo di Sesto recato nello stesso § 25: « Ετεη δε ατομα

Da ciò è derivata ne'filosofi del medio evo l'espressione di *verità metafisica* o *transcendentale*, per denotare l'esistenza. Sesto afferma, che le cose apparenti son *vere*, cioè *esistenti*; perciò egli dice, che gli scettici non negano i fenomeni; ma che sono incerti e sospendono il loro giudizio riguardo a' *Noumeni*. I Noumeni sono per Sesto gli oggetti dell'intelletto; egli riponeva nella classe de' noumeni le cause esterne de' fenomeni; e qualunque oggetto pensato; per cagion di esempio Dio. *L'esistenza fenomenica*, e *l'esistenza noumenica* sono perfettamente intelligibili nella scettica, esposta da Sesto Empirico: esse sono *l'esistenza apparente* e *l'esistenza solamente pensata*. Gli scettici ammettevano la prima, e sospendevano il giudizio riguardo alla seconda. Ma Kant, che aveva preso da Sesto questo linguaggio, co' perfezionamenti, che egli credette dare alla scettica, lo rese un linguaggio contraditorio, ed inintelligibile.

Tanto Reid che Kant son partiti dallo scetticismo di

Hume; ma il primo giunse al realismo perfetto, l'altro alla negazione di qualunque realtà. Reid fu spaventato dallo scetticismo di Hume: egli osservò, che Hume dedusse il suo scetticismo dalla dottrina di Locke su l'origine delle idee; credendo, che questa deduzione era logica, attaccò il principio, e cercò, nelle leggi *a priori* della intelligenza, l'ostacolo invincibile agli urti dello scetticismo. Kant, secondo la sua stessa confessione, fu svegliato dallo scetticismo di Hume: vide come Reid oppose a questo scetticismo le leggi *a priori* dell'intelligenza, e riguardandole come insufficienti a generare la realtà della conoscenza, divenne scettico anche egli: era regolare, che fatto questo primo passo egli studiasse lo scetticismo dell'epoca greca, e le dottrine che influirono a farlo nascere; ed io ho mostrato il come queste filosofie greche poterono influire nella nascita del criticismo; e specialmente come il capo quarto del primo libro delle *ipotiposi* di Sesto Empirico gli abbia somministrato l'idea di questo problema: *determinare col modo, onde si generano i concetti della esperienza, e con quello onde si generano le pure nozioni degli oggetti intelligibili, la ragione dell'impossibilità di una conoscenza reale nello spirito umano.*

Un' osservazione è sfuggita al pensatore di Koenisberg. Hume era dommatico in una delle più spinose quistioni della filosofia, che è quella dell' origine delle nostre idee. Questo dommatismo era in una evidente contradizione col suo scetticismo, e co' suoi pensamenti circa il principio di causalità. Questa osservazione, qualora fosse stata fatta da Kant, avrebbe forse impedito la nascita del suo *metodo critico*, nel quale risalta la più palpabile del-

le contradizioni, *l'impossibilità,* cioè, *di conoscere colla conoscenza della genesi della nostra conoscenza.*

§. 31. L'Idealismo di Fichte si chiama eziandio *Idealismo transcendente.* Quale è mai il significato di questo vocabolo *transcendente*? Si chiama *transcendente* dagli alemanni quella filosofia, che aspira alla conoscenza della realtà in sè, dell'esistenza in sè. La filosofia critica avendo dichiarato impossibile per lo spirito umano la conoscenza dell'esistenza in sè, ella non è mica una filosofia *transcendente;* ma si è chiamata *filosofia transcendentale.* Fichte dall' altra parte ha raggiunto l' esistenza in sè nel me puro ed assoluto : egli ha compenetrato l' esistenza e la scienza. L'esistenza è l' *Io*; e l'*Io* è ciò che sa se stesso. Per tal ragione la sua filosofia è transcendente , ed il suo idealismo è *transcendente* ancora.

Ma abbiamo veduto nella prima parte , che Fichte stesso ha annientato l' esistenza e la scienza. Egli ha concluso, nella seconda parte della *destinazione dell' uomo* : *L' essere non è. Io stesso non sono.* Il risultamento di questa dottrina può egualmente esprimersi come quello del criticismo , colla prima tesi di Gorgia : *Niente è esistente.*

L' Idealismo *transcendente* parte dall' atto creatore del me , dall' *Io sono* , e termina coll' *Io non sono.* Egli pone insieme l' identità dell' esistenza e della scienza , e la negazione dell' esistenza , e della scienza. Il metodo di Fichte è lo stesso di quello di Kant , cioè il razionalismo assoluto: tutti e due incominciano col *dommatizzare* , con asserzioni gratuite non appoggiate su di alcun motivo legittimo : tutti e due giungono allo stesso risulta-

mento, alla negazione di qualunque esistenza: tutti e due presentano nella loro filosofia dell' evidenti contradizioni.

L' *Idealismo* dunque, parmi, che io abbia il diritto di concludere, tanto il *transcendentale*, che il *transcendente*, sono assurdi.

Il razionalismo di Fichte si applica su le prime, come quello degli Eleatici, alla soluzione del problema generatore dell' esistenze; e perciò per questo lato il suo risultamento è un realismo. Ma Fichte era stato discepolo di Kant, ed aveva ritenuto alcune dottrine di questo filosofo riguardo a' principii delle umane conoscenze, fra le quali vi era quella di non riguardare di alcun valore l' autorità della coscienza empirica. Questo secondo razionalismo lo menava all' esclusione di qualunque realismo; e perciò risulta una eterna contradizione nella sua infelicissima filosofia.

Nella loro opposizione alla filosofia dell' esperienza, i sistemi enunciati commettono una petizione di principio. Eglino suppongono, che i dati della coscienza non sono reali; che la coscienza non possa somministrarci delle verità primitive di esistenza. Or chi di questi filosofi ha ciò dimostrato? Ed io aggiungo, che questa loro supposizione è sufficiente a distrugger la loro filosofia: questa filosofia, che eglino ci presentano, non dee forse cadere sotto lo sguardo della loro coscienza? Ma ciò che cade sotto lo sguardo della coscienza non è esistente; la loro filosofia, non è dunque esistente. Il Sig. Cousin, che non può essere un autore sospetto di uno spirito di ostilità, relativamente alla filosofia alemanna, ha inteso la forza di questo argomento: « Ogni verità non può esser conosciuta; che da

» uno spirito il quale ne ha coscienza. Se solamente per
» tal ragione ella è soggettiva, l'oggettività della cono-
» scenza è una chimera; ella è ancora una stravaganza;
» perchè forma un problema, le cui condizioni, egual-
» mente necessarie, sono contradittorie, questo problema
» richiede in effetto uno spirito, che conosca la verità, e
» nello stesso tempo, che questo spirito non sappia, che
» egli la conosca, il che involve contradizione (a).

Eglino suppongono inoltre, che il principio di causalità non ha alcun valore oggettivo. Ma hanno eglino provato, che i giudizii sintetici possono esser necessarii? Se eglino non hanno veduto che questo principio è identico, segue forse, che esso non sia tale? Ammettendo i dati della coscienza bisogna ammettere i cambiamenti, gli effetti, la generazione: provando in seguito col principio di contradizione la legge di causalità, si giunge poi colla stessa legge all'assoluto; e la filosofia dell'esperienza giustifica sè stessa.

Queste quistioni, che io tocco qui di volo, meritano una più ampia discussione: io l'ho data nel mio saggio su la critica della conoscenza; e forse vi ritornerò di nuovo con qualche nuova veduta. Qui mi limito ad una sola osservazione.

Fra gli oggetti pensati, alcuni sono ancora *apparenti*, o se si vuole *sentiti*. Il pensiere di questi è accompagnato dalla persuasione della loro esistenza.

Altri oggetti son pensati e non apparenti; ma che possono divenirlo; ed il pensiere di questi è accompagnato

---

(a) Avvertimento alla terza ediz. de' primi frammenti.

dalla persuasione della loro non esistenza. Un edifizio già costruito, e tutti gli oggetti naturali, che cadono sotto i sensi, son tanti esempii del primo caso. Un edifizio di cui l' Architetto ha già ideato il disegno; e che non è ancora costruito, è un esempio del secondo caso.

Vi sono eziandio degli oggetti solamente pensati; e che non possono divenire apparenti, i quali son pure accompagnati dalla persuasione della loro esistenza: tale è l'essere eterno. Or come spiegare la differenza di questi fatti della coscienza? Ecco ciò che io ne penso.

Ogni pensiere, ed ogni modo dello spirito quale che siasi è essenzialmente relativo ad un oggetto. Un pensiere senza oggetto è un universale di Logica, che non può esistere. L'oggetto di quel pensiere unito alla sensazione è un oggetto *pensato*, *ed apparente insieme;* perchè è un oggetto pensato e sentito insieme. Ora la sensazione si offre alla coscienza con una doppia relazione all' oggetto sentito; cioè colla relazione comune ad ogni pensiere, e ad ogni modo dello spirito, il quale necessariamente si riferisce ad un oggetto, e con una relazione propria, la quale consiste nel riguardarsi l'oggetto sentito come causa della stessa sensazione. Ciò che distingue la percezione intuitiva empirica da un pensiere puro ed intellettuale si è, che l' oggetto della prima è insieme pensato e sentito; e che questo oggetto stesso è riguardato insieme come causa della sensazione. *Questa identità dell' oggetto sentito colla causa della sensazione, rende l' oggetto sentito oggetto apparente; e stabilisce nel nostro spirito la persuasione della esistenza dell' oggetto sentito.*

Nella coscienza del me affetto dalla sensazione l' og-

getto sentito è l'*Io* affetto dalla sensazione, e la causa della coscienza è l'istesso *Io* affetto dalla sensazione.

Fra gli oggetti immediati della coscienza e gli oggetti apparenti esterni fa d'uopo porre una differenza essenziale: questa è: *negando i primi si pone una contradizione evidente*: *non accade lo stesso riguardo a' secondi*. Eccone la ragione. Gli oggetti del pensiere hanno due sorti di esistenza, l'una *ideale* in quanto che son oggetti pensati, e costituiscono la determinazione del pensiere, e l'altra *reale* in sè. Negli oggetti della coscienza questa doppia esistenza non è che una. Se io attendo ad un giudizio; questo giudizio esiste nella mia attenzione come oggetto. Ma questa sua esistenza come oggetto è la stessa della sua esistenza *reale in sè*. Quindi avviene, che negando la sua esistenza *reale*, si nega insieme la sua esistenza *ideale*; cioè la sua esistenza come oggetto dell'attenzione; e quindi si pone insieme l'attenzione a questo giudizio, e si nega.

Ma non avviene l'istesso negli oggetti esterni, i quali oltre di essere oggetti del pensiere, e di aver così un'esistenza *ideale*, ne hanno un'altra *reale* al di fuori del pensiere: negando questa seconda, non perciò si nega la prima, ed il pensiere di essi.

Da ciò è avvenuto, che niun uomo nè filosofo sino a *Kant* ha osato di negare l'esistenza reale degli oggetti della coscienza; e che siasi creduto impossibile una tal negazione.

Quando l'oggetto è solamente pensato, ed incapace a divenire apparente; ed il pensiere di esso è nondimeno unito alla persuasione dell'esistenza dell'oggetto pensato; in tal caso questa persuasione è appoggiata su la con-

nessione necessaria dello oggetto apparente riguardato come esistente coll' oggetto pensato. Tale è il caso dello Essere eterno

Il solo principio di causalità è incapace di produrre alcuna apparenza: vi son molti effetti apparenti, de' quali siam certi esservi le cause; ma queste cause non ci appariscono affatto, esse sono solamente *oggetti pensati*, non già apparenti. Questa considerazione è sufficiente a distruggere il trattato delle sensazioni di Condillac. Questo filosofo fa derivare l'apparenza esterna del mondo visibile dal solo principio di causalità, il quale non può farci apparire la causa delle nostre sensazioni visuali, la quale non potrebbe essere, se non che solamente un oggetto pensato.

Non dico nulla d'inverisimile dicendo, che l' oggetto esterno si sente. La coscienza del me affetto da sensazioni è la coscienza del me paziente: sentir se stesso paziente è lo stesso che sentire una x esterna, che lo modifica. Lo spirito sente sè stesso come limitato, e nel suo limite sente il *di fuori*, che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere.

Le dottrine de' Sig.ri Bonnet e Cousin su la sensazione non contradicono la *passività* della spirito nella sensazione medesima. Il primo fa consistere la sensazione nella *reazione dell' anima* contro l' azione in lei delle fibre del cervello. Ma nella coscienza di questa *reazione* si contiene necessariamente il sentimento dell' azione esterna, o in altri termini il sentimento del me paziente. Il secondo dice espressamente: « l'Io è attivo; ma egli è soggetto alle » leggi del mondo esterno: egli soffre e gode, senza pro-

» vocare egli stesso le sue gioje e le sue sofferenze; è que-
» sta una necessità, a cui egli non può sottrarsi. La sen-
» sibilità è dunque ancora una facoltà del me (a).

§. 32. Kant e Fichte riconoscono questi fatti della coscienza. La differenza fra me e questi filosofi è, che eglino riguardano questi fatti della coscienza, uniformemente a' loro precarii principii, come mere apparenze, ed io li riguardo come reali.

Le categorie dell'intelletto, secondo il primo filosofo, unite alle visioni pure dello spazio e del tempo, producono i concetti privi di quella realtà *fenomenica*, di cui egli parla: producono solamente gli oggetti pensati: che cosa si richiede dippiù acciò la realtà fenomenica nasca? Si richiede, secondo Kant, l'elemento *oggettivo*, cioè la sensazione; ma la sensazione secondo lo stesso filosofo, vien data al soggetto dall'oggetto: la sensazione appartiene alla *passività* del soggetto. Ora la sensazione unita agli oggetti pensati rende questi *apparenti;* comunica loro la realtà *fenomenica* tanto famosa nel criticismo, e così l'oggetto *fenomenico* è formato, ed è riguardato come la causa e l' oggetto insieme della intuizione sensibile.

Kant riconosce essere un bisogno della ragione l'ammettere l' *Assoluto*; intanto egli nega la realtà all'Assoluto. Egli non poteva accordargli la *realtà noumenica*, perchè questa è interdetta allo spirito umano: non poteva accordargli la fenomenica, perchè l'Assoluto non è mica un oggetto apparente.

Il non ammettere come esistenti, se non che i soli

(a) 4ª Leçon par Cornier pag. 31.

oggetti sensibili, ed il negare la realtà agli oggetti della ragione, come è Dio, l'Assoluto quale che siasi, è un *Empirismo*. Kant intanto ed i suoi discepoli declamano spesso contro l'Empirismo, che eglino confondono erroneamente colla filosofia della esperienza!

Fichte distingue eziandio l'intuizione dal pensiere, l'oggetto pensato solamente dall'oggetto pensato ed apparente insieme. Egli non fa derivare il *di fuori* dalla legge soggettiva di causalità: egli fa creare liberamente dal soggetto lo spazio, e tutti gli oggetti circoscritti nello spazio; ma egli ammette, che dopo questa creazione gli oggetti creati si pensano necessariamente come cause del pensiere che li pensa (§. 16). Gli oggetti esterni dunque, in questa supposizione, parmi che si riguardino insieme come oggetti apparenti e pensati, e come cause inoltre del pensiere, che li pensa.

Dopo d'aver veduto come Kant e Fichte han distrutto il sistema dell'esistenza; bisognerebbe vedere come han cercato di reidificarlo colla fede pratica. Se non sarà discaro all'Accademia, mi occuperò collo stesso metodo, in un'altra memoria, di questo oggetto.

§. 33. Il razionalismo assoluto in Alemagna pare, che abbia percorso tutte le fasi possibili. Dopo di essere stato applicato alla generazione della conoscenza, esso si volse alla generazione dell'esistenza, che identificò colla generazione della scienza: produsse su le prime *l'idealismo transcendente*. Questo, come abbiam osservato, rese reale un'astrazione nel porre l'azione automatica del volere senza un oggetto voluto (§. 11).

Ma l'astrazione non era ancora giunta all'apice: oltre

del quale non si possa risalire più alto. Questo apice è l'*Esistenza universale*. È certo, che noi abbiamo la nozione semplicissima dell'esistenza: questa nozione fu chiamata *l' Intuizione intellettuale*; questa nozione fu resa reale, ed il sistema di Schelling nacque.

Il sistema dell' unità dell' essere è nella più alta antichità: esso è ricomparso più volte nella storia della filosofia. Ma come fondato nell'*intuizione intellettuale* di Schelling, si trova identicamente in Scoto (a). « Io intendo (que» sti dice) *l'essere universale: io ne ho la nozione intel» lettuale; questo essere universale*, *questa natura co» mune*, *di cui ho la nozione*, *esiste dunque*.

Certe quistioni sono fondamentali in filosofia: tale è pe' pensatori profondi la quistione antica su gli universali: questa quistione non è ancor terminata: essa rinasce sempre che si medita su la realtà delle conoscenze umane.

Riguardo all' esistenza dell' universale o della natura comune, gli scolastici, che l' ammettevano, erano di diversa opinione: alcuni ammettevano questa natura comune unica di numero: altri moltiplicavano questa natura comune secondo il numero degl' individui. Così la natura umana era, secondo i primi, una realtà unica in tutti gli uomini: secondo gli altri, essa era moltiplice secondo il numero degli uomini particolari: nel primo modo si diceva *comune positivamente;* nel secondo *comune negativamente*. Gli scotisti ammettevano questa natura comune *a parte rei* realmente e positivamente: « Probabilius est na» turam communem et unitatem formalem reperiri positi-

(a) lib. 2. sent. disti. 3. q. 1.

» ve in rebus indipendenter ab intellectus opere. Petrus et
» Paulus ratione humanitatis, vel sunt divisi essentialiter
» vel non: si non ergo sunt unum essensialiter, et con-
» sequenter natura ipsis communis est una: si sic ergo
» sunt diversae essentiae, et consequenter aliquis eorum
» non est essentialiter homo, quod est absurdum.... Pe-
» trus et Paulus conveniunt in modo operandi: ergo ha-
» bent principium operandi commune; sed illud princi-
» pium operandi utrique commune non aliud est, quam
» essentia utrique communis. (a).

Fra gli stessi scolastici sursero degli scrittori, che combatterono questa dottrina scotistica, come furono Tommaso Gaetano, nel libro *de ente et essentia*, e Francesco Suarez nella metafisica. (disp. 6. sect. 1.)

Tre sono gli oggetti su di cui si è versata, ed è necessario che si versi ogni filosofia, l'uomo, il mondo, Dio. Kant ammise, come una supposione, l'uomo ed il mondo, il che, nel suo linguaggio, è il soggetto e l'oggetto, e tolse Dio. Fichte tolse l'oggetto, e pose solamente il soggetto transcendente. Un terzo partito era ancora possibile; annientare cioè la sussistenza del soggetto e dell'oggetto; e porre Dio; e fu questo il partito di Schelling: « L'idea-
» lismo aveva fatto scomparire l'oggetto. Si poteva attac-
» care la realtà transcendente del soggetto. Il soggetto in-
» tanto che soggetto *determinato* poteva difficilmente es-
» sere l'esistenza stessa in tutta la sua purità. L'Autore
» della filosofia della natura fece un passo dippiù, ed il
» soggetto, che aveva rifiutato all'oggetto ogni esistenza

(a) Frassen de unitate formali.

» indipendente, che l'aveva spogliato ed annientato, per
» aver l'onore di produrlo, il soggetto stesso disparve.

« Secondo la filosofia della natura non si tratta più » di esaminare, se le cose fuor di noi hanno un' esistenza » reale, o piuttosto se vi ha qualche cosa fuor di noi; ma » si tratta di sapere, se noi stessi siamo un oggetto reale » nel senso *transcendente* di questo vocabolo. La verità » pura non è la soggettività assoluta; la soggettività as- » soluta non è la verità pura... La verità non si trova che » nell'*esistenza assoluta*; *non vi è che una esistenza*, » *unica*, *eterna*, *immutabile*. *Questa esistenza è Dio*, » il principio dell'unità e della felicità.... *Non può non* » *ammettersi nell'esistenza assoluta una vera antitesi* » *ed è quella dell'unità e della pluralità* (a).

Dire, che non vi è che una esistenza unica; ammettere, che in questa esistenza unica, non già fuor di lei, vi è la pluralità, è un affermare il Panteismo: è un affermare un'evidente contradizione. Le mie considerazioni Accademiche son terminate.

§. 34. Filosofi illustri! Pensatori profondi! Che componete l'augusto consesso, a cui mi avete concesso l'onore di ragionare, voi, nell'attuale mondo filosofico, avete una gran missione di adempiere! Voi già conoscete i traviamenti, ove ha condotto alcuni alti ingegni il razionalismo assoluto alemanno; voi perciò occupate un posto eminente fra i filosofi destinati, ad arrestarne la funesta direzione. Colla universalità della vostra lingua, colla chia-

---

(a) Ancillon saggio su l' esistenza, e gli ultimi sistemi di metafisica in Germania.

rezza del linguaggio segno della chiarezza e della precisione de' pensieri, col posto che la vostra nazione occupa nel mondo politico ; la vostra filosofia esercita una grande influenza nel mondo filosofico. Alcuni de' vostri filosofi, che si son occupati di proposito della moderna filosofia alemanna, hanno già penetrato nelle sue oscurità ; e son rimasti fermi nella direzione della filosofia dell' esperienza : alcuni altri, che avevan concepito a primo colpo un' alta ammirazione pe' pensatori transcendentali, non poterono nondimeno seguirli nella direzione del razionalismo assoluto : il loro buon senso ne fu urtato ; ed eglino furono convinti del metodo psicologico. Due gran verità, sul metodo filosofico, mi sembra che già fra di voi sieno stabilite : 1.° che si dee partire dalla Psicologia ; e ciò nel senso rigoroso de' vocaboli ; vale a dire che vi si deve partire nel senso di Cartesio e di Leibnizio : 2.° che partendo dalla Psicologia si può giungere all' Ontologia. Si disputa solamente su la via da tenersi per giungervi : è da sperarsi, che col progresso delle discussioni eseguite con calma, si ottengano de' perfezionamenti nella filosofia dell' esperienza, ponendo in armonia la parte razionale colla parte empirica.

Il linguaggio è il mezzo, con cui le scienze si propagano : la chiarezza, e la precisione del linguaggio son dunque indispensabili al progresso della vera filosofia. Un illustre filosofo, che molto onore ha recato alla dotta Alemagna, parlando dello stile filosofico, stabilisce le seguenti regole da osservarsi : 1.° *Nello stile filosofico non si dee badare ad altra cosa, se non che a far manifesti agli altri i nostri pensamenti.* 2.° *Nella filosofia non si dee recedere dal significato ricevuto de' vocaboli :* 3.° *Il si-*

gnificato di un vocabolo nella filosofia; *o almeno in una stessa parte di essa, dee esser costante*: 4.° *I termini filosofici una volta ricevuti non si debbono cambiare; e se non sono stati esattamente definiti debbono esserlo*: 5.° *Nella filosofia si dee far uso di vocaboli proprii, nè se ne debbono impiegare più di quelli, che sono sufficienti a farsi intendere* (a).

Domando agli amici della verità, e del progresso della filosofia: lo scrivere i trattati filosofici in un modo più oscuro di quello, in cui è scritta la Teogonia di Esiodo, è esso un segno di progresso verso la verità o pure verso l'errore? Che cosa avrebbe detto l'illustre filosofo, che ho citato, se avesse letto le opere de' *transcendentali?*

Io ho mostrato, che sin dall'origine della filosofia sino a Kant l'autorità della coscienza è stata universalmente rispettata. I transcendentali dunque, che sono a lei rubelli, son divisi da tutti i secoli, e da tutti i luoghi del mondo filosofico: eglino hanno perciò preteso, che non vi è stata, e che non vi è filosofia vera, che nella sola Alemagna. Ma non possiamo noi a questa pretensione opporre una lista d'illustri Alemanni, che han rigettato il transcendentalismo? Non possiamo opporre gli uni agli altri li stessi filosofi transcendentali? Buhle fa un parallelo fra Giordano Bruno e Fichte, colla preferenza nel merito al primo. Il gran Leibnizio non ha egli condannato, pria di nascere, il transcendentalismo? Wolfio, che ho citato, fa le sue meraviglie, che vi sia stato in Parigi, un seguace di Malebranche, che abbia professato *l' Egoismo*. e Ideali-

(a) Wolfio de stylo philosophico.

» starum quaedam species sunt Egoistae, qui nonnisi » sui, quatenus anima sunt, existentiam realem admittunt, adeoque *entia cetera*, *de quibus cogitant*, *nonnisi* » *pro suis ideis habent*.. Fuit paucis abhinc annis assecla » quidem malebranchii parisiis, qui Egoismum professus » (quod mirum videri poterat) asseclas et ipse nactus » est... Idealismi apex est Egoismus, ultra quem progredi » non licet. (a)

Qual forte sopresa avrebbe prodotto nello stesso Alemanno, il vedere l' *Egoismo* eretto in sistema scuotere la fantasia di una numerosa gioventù, che pende tutta dalla bocca di Fichte! Ma che dico io mai! Che cosa avrebbe egli detto, se avesse inteso sostener seriamente, che noi non sappiamo nè anche se quest' Io sia esistente? Nò i transcendentali non hanno nè anche per loro tutta la filosofia alemanna. Sostituiamo dunque con una critica severa a questi traviamenti la vera filosofia dell' esperienza.

FINE.

(a) Psych. rat. § 38, et not. 43.

NOTA GIUSTIFICATIVA

PER LA DOTTRINA ATTRIBUITA A SENOFANE

Senofane, ho io detto, ha negato la possibilità della generazione; ed ha appoggiato questa sua sentenza sul principio: *Dal niente niente può farsi.*

Ho rilevato ciò da Aristotile, il quale parlando di Senofane scrive: » Tutto ciò che è esistente, è eterno; poichè dal niente non può niente farsi. » ΑΙΔΙΟΝ εἶναί φησιν εἴ τι ἔστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ » μηδενός.

Egli sviluppa eziandio più questo pensiere: « O tutte le cose son fatte, » o non tutte le cose son fatte; nell' uno e nell' altro modo si dee concedere, » che le cose fatte si facciano dal nulla. Poichè se tutte le cose son fatte, nulla » preesiste: se poi a qualche cosa eterna si aggiungeranno delle altre cose; » questa cosa eterna diverrà maggiore: or questa aggiunzione, che renderà » la cosa eterna maggiore di ciò che era, si fa dal niente; poichè nel poco » non può contenersi il più, nè nel minore contenersi il maggiore.

Le altre dottrine, che io ho attribuito a Senofane, si trovano eziandio riportate da Aristotile, nello stesso trattato di Senofane, Zenone, e Gorgia.

» Ciò che è eterno, non avendo avuto alcun principio della sua esisten- » za, nè alcun termine in cui possa cessar di essere, è infinito. Ciò che è in- » finito è *uno*. Poichè se vi fossero due o più infiniti, si terminerebbero l'un » l'altro; l'infinito perciò dee essere uno e simile in tutto a sè stesso; poichè » se vi fossero più cose dissimili nell'infinito; esso non sarebbe *uno*. L'uno es- » sendo dunque eterno ed immenso, e simile a sè stesso in tutto, dee an- » cora essere immobile: poichè non può muoversi, se non va altrove. Ciò » che va altrove è necessario che vada o nel pieno, o nel vacuo; ora il pieno » l'esclude, e lo rigetta; il vacuo è nulla.

Io non mi propongo, di mettere in accordo queste dottrine di Senofone con le altre, che si riferiscono di questo filosofo. Mi basta di aver provato coll' autorità di Aristotile, che le dottrine, di cui ho parlato, son di Senofane.

NOTA GIUSTIFICATIVA

RIGUARDO AL *NIHILISMO* ATTRIBUITO A ZENONE

(§. 19.)

Dopo di aver terminato questa memoria, mi son pervenuti i frammenti del Sig. Cousin relativi alla scuola Eleatica: in essi la dottrina di questa scuola è sviloppata con una profusione di solida erudizione, e di una severa critica. Ciò che egli dice riguardo al nihilismo attribuito a Zenone di Elèa, merita di essere qui riportato. Io ho abbreviato l'osservazione di Bayle: era estraneo al mio soggetto l'esaminarne l'esattezza, della quale io dubitava; mi pare oggi molto probabile l'osservazione del Sig. Cousin. Ecco tutte e due queste osservazioni trascritte colle proprie parole di questi Autori: « Noi sap» piamo (così Bayle) che egli ha ragionato di questa maniera: se vi è un es» sere, esso è indivisibile; perchè l'unità non può esser divisa: ora ciò che » è indivisibile è niente, poichè non bisogna contare fra gli esseri ciò che è » di tal natura, che essendo aggiunto ad un altro, non produce alcun au» mento, e che essendo tolto da un altro non produce alcuna diminuzione; » non vi è dunque un essere. Questo ragionamento è riportato da Aristotile, » che lo tratta come ridicolo (Metaph. lib. III. cap. IV.) Lasciamo il Greco, » e mettiamo piuttosto qui la parafrasi di Fonseca, il quale ci fa conoscere, » che Zenone attaccava così un domma di Platone: *Posterior ratio*, *quam* » *afferl* (Aristoteles) *pro opinione. Naturalium contra Platonem erat* » *Zenonis Eleatae*, *Parmenidis discipuli*, *qui hunc in modum argumen*» *tabatur. Ipsum unum separatim si datur est omnino indivisibile*, *ergo* » *nihil est: unde sequitur, non tantum illud non esse substantiam rerum,* » *sed neque omnino quicquam*, *quod ad eas pertineat. Consequentiam* » *vero ex eo firmam putabat Zeno*, *quia nihil esse credebat*, *nisi quod*

» *aliquam magnitudinem haberet: quam ob causam saepe utebatur hoc*
» *quasi principio, quod nec additum facit majus, nec detractum reddit*
» *minus nihil est. Quocirca dicebat nihil esse, quod omni ex parte esset*
» *ens nisi corpus, quandoquidem solum corpus additum, secundum quam-*
» *cumque dimensionem facit majus, siquidem linea addita non facit ma-*
» *jus, nisi secundum longitudinem, nec superficies nisi secundum lon-*
» *gitudinem et latitudinem. Unde sequebatur unitatem abstractam, qua-*
» *lem ponebat Plato, itemque punctum nihil omnino esse, quia nequeunt*
» *rem ullam majorem facere.*

Il Sig. Cousin intende altrimenti il pensiere di Zenone, e scrive: « Si
» cita, secondo Aristotile, una frase intera di Zenone, che sembra fargli ne-
» gare precisamente ciò che egli si era tanto affatigato a stabilire, ed ezian-
» dio a stabilire esclusivamente, cioè l'unità. Ma fa d'uopo intendere altri-
» menti questa frasi importante. Colla sola categoria della pluralità non si
» possono ottenere che quantità indefinite, senza addizione possibile, senza
» totalità; perchè la totalità, che bisogna distinguere dall'unità in sè stessa,
» è l'applicazione dell'unità a quelle quantità, che ella riunisce in un tutto
» qualunque. Supponete lo spirito umano voto di ogni idea di unità, e, il
» che vale lo stesso esteriormente concepito, supponete la natura priva di
» ogni forza assimilatrice, attrattiva e componente, non sarà possibile nè una
» sola proposizione, nè una sola cosa determinata e finita. Ecco l'esistenza
» tale quale risulta rigorosamente dal sistema che esclude ogni idea di unità.
» Zenone dimostra facilmente che una simile esistenza, τὸ ὄν, niente avendo
» di permanente e di assoluto, rassomiglia ad una non esistenza τὸ μὴ ὄν,
» poichè per la divisibilità all'infinito, che è il suo attributo essenziale, essa
» vi tende incessantemente. La virtù dell'unità è di non cadere in una siffatta
» esistenza. Da ciò ha origine la celebre proposizione: *Se l'unità è indivisi-*
» *bile, essa non è*, cioè essa non è nel senso empirico del vocabolo. In ef-
» fetto essere per l'empirismo, per i sensi, e pel volgo *è essere una quan-*
» *tità, che aggiunta, o tolta, accresce o diminuisce ciò da cui si toglie,*
» *o a cui si aggiunge, cioè una quantità materiale; è questa l'esistenza*
» *reale*. La monade o l'unità, non adempiendo questa condizione, non è.
» Tale è il vero senso della frase di Zenone conservata da Aristotile.

F I N E.

INDICE

DELLE MATERIE

CONTENUTE IN QUESTA MEMORIA

PRIMA PARTE

*

PARTE SECONDA

FINE DELL'INDICE.

AVVISO DELL' EDITORE

Questa memoria presentata all' Instituto Reale di Francia, Accademia delle Scienze morali e politiche, fu fatta tradurre in francese, letta all' Accademia, approvata dalla stessa, ed inserita nel terzo volume degli atti dell' Accademia medesima. Noi crediamo di pubblicare qui in seguito gli articoli relativi del giornale francese intitolato Le Temps, *che soleva dar conto delle sedute della stessa Accademia.*



SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

MÉMOIRE
SUR LE SYSTÈME DE FICHTE

OU

CONSIDÉRATIONS PHILOSOPHIQUES

SUR

L'IDEALISME TRANSCENDENTAL, ET LE RATIONALISME ABSOLU

La Philosophie allemande qui est partie du scepticisme de Kant, pour arriver à l'affirmation du moi absolu, a été en France, durant quelques années, l' objet d' une curiosité fort vive et d' un engouement passager. Elle a donné matiére à beaucoup d' écrits remplis d'une admiration peu réfléchie ; mais on peut douter qu'elle ait été jusqu' à ce jour bien exposée et surtout bien comprise. Il était temps de soumettre à une critique sérieuse cette orgueilleuse synthèse de l' idéalisme germanique qui a proclamé le *moi créateur* de l' Univers, sans définir clairement en quoi ce *moi créateur* consiste.

Mr Galluppi, professeur de philosophie à l' Université de Naples, correspondant de l' Académie, un des savans le plus érudits, et des esprits le plus distingués de l' Italie moderne, était plus apto que tout autre peut-être à faire cette critique avec autorité. Adepte du criticisme dans sa jeunesse il a suivi pas à pas, durant sa longue carrière philosophique, tous les développemens successifs de l' idéalismo allemand et il vient d' adresser à l'Académie, sur cette matière, un mémoire qui est le fruit de longues années de méditations et d'études.

Dans la premiere partie de son mémoire, il expose d' abord l' origine de l' idéalisme transcendental, ses rélations avec le criticisme, et la philosophie de l' époque cartésienne.

Dans la seconde partie il déterminera ses points de contact avec les systèmes de la philosophie grecque.

*

La première opération de l'esprit consiste à distinguer le *moi* des phénomènes du monde extérieur. Ce sont deux sortes d'existence qui se révèlent simultanément à nous, et leur distinction est le premier acte de l'esprit qui constitue notre expérience. C'est de ce point que toute notion humaine doit partir. Kant, en se plaçant au-delà de cette dualité phénoménale, a donné pour fondement à son système la synthèse de l'intellect, c'est-à-dire la coexistence dans l'esprit du sujet et de l'objet.

Malheureusement ces deux mots *sujet* et *objet* ont dans la philosophie allemande un sens équivoque, ils sont pris tantôt pour le sujet et l'objet phénoménal ou apparent, et tantôt pour le sujet, et l'objet existant en soi, et cette équivoque n'a pas peu contribué à obscurcir davantage un système qui est déjà assez obscur par lui-même.

Kant, en voulant expliquer *a priori* cette dualité phénoménale du sujet et de l'objet, devait partir du sujet et de l'objet comme existant réellement, car la philosophie qui est la Science des êtres ne peut prendre son point de départ que dans ce qui existe. Mais Kant ne pouvant admettre, par suite de sa méthode qui est toute *a priori*, l'existence de quelque chose, comme fondée sur l'experience, puisqu'il se place au-delà de l'experience pour expliquer comment celle-ci nait en nous, a posé cette entité première comme une supposition nécessaire de l'esprit, lorsqu'il veut philosopher; il l'a posée comme un instrument de la raison et non comme la connaissance de la verité en soi. C'est en ce point surtout, que la plupart des écrivains qui ont exposé en France la philosophie de Kant ont mal compris son système.

Quand on y regarde de près on s'apperçoit que, dans le criticisme de Kant, les réalités en soi n'ont aucune base, et que ce philosophe n'admet leur existence que comme une supposition.

C'est de là qu'est né l'idéalisme de Fichte : quand une chose est affirmée gratuitement, on peut la nier avec le même droit qu'on l'affirme. L'existence de l'objet n'étant que gratuite, Fichte a trouvé plus simple de la nier et de tout faire dériver du *sujet*. Il a reconnu la contradiction inévitable dans laquelle tomberait le Kantisme en affirmant d'une part que nous ne pouvions avoir aucune connaissance de l'action d'un être tel qu'il est en lui-même, en dehors de la sphère de notre propre intelligence, et en affirmant de l'autre, que la nature de nos intuitions est pourtant l'effet des êtres qui sont existants hors de nous; et il a conclu de cette observation que les disciples de Kant n'ont pas compris la véritable doctrine de leur maitre. Le Kantisme aux yeux de Fichte est devenu un système de subjectivité absolue qui déduit tout du sujet pensant. C'est sur ce fondement que repose son nouvel idéalisme, mais c'est en ce

premier point dans lequel Fichte qui se donne toujours pour un disciple de Kant, s'est écarté de la doctrine Kantienne proprement dite que consiste la première différence entre les deux systèmes.

Il y a entre ces deux systèmes une seconde différence qui n'est pas moins capitale. Kant en partant de l'hypotèse du sujet, et de l'objet, regarde la *passivité* comme le premier état de l'être pensant; Fichte, au contraire, ayant anéanti l'objet, devait anéantir aussi la passivité du sujet; et c'est ainsi que dans le *transcendentalisme*, le moi est devenu une activité pure.

Maintenant l'univers étant anéanti pour conserver seulement le moi, quelle notion pouvons-nous avoir du moi? Dans les systèmes idéalistes qui ont précédé celui de Fichte, l'existence idéale de l'univers dans le *moi* est constante, et le *moi* ne la précède pas: le moi n'existe qu'avec cette représentation intérieure du monde extérieur et n'existe jamais sans elle. Leibnitz a dit que l'ame humaine avait été crée par Dieu avec l'idée du monde entier, et avec une force représentative de laquelle naissent successivement les diverses représentations de cet univers, de telle manière, que l'état précédent de l'ame contient la raison suffisante de son état qui suit. On peut encore rattacher à l'idéalisme de Leibnitz celui de Berckeley, qui n'en diffère que par la cause directe qu'il assigne aux phénomènes du monde extérieur. Leibnitz les fait dériver de la force propre de l'ame, tandis que Berckeley les attribue à Dieu opérant sur l'ame humaine.

La philosophie transcendentale en se proposant d'expliquer *a priori* la dualité phénoménale du moi, et du monde extérieur, est obligé de partir d'un point de vue qui ne soit pas empirique, car elle nie l'autorité de l'expérience: ce qui distingue particulièrement la direction suivie par la philosophie allemande depuis Kant c'est le problème suivant: Expliquer *a priori* la formation de la dualité phénoménale; tous les partisans de la philosophie transcendentale s'accordent en ce point, et reconnaissent la nécessité de cette explication *a priori*, quoiqu'ils la donnent diversement, Kant part de la supposition de l'objet en soi, et du sujet en soi, tandis que Fichte anéantissant l'objet part du *moi pur* qu'il considère comme la seule chose existante. Dans ce système les phénomènes du monde extérieur ne peuvent plus être considérés comme nécessaires; Fichte les considère comme libres et volontaires, bien plus il considère le monde extérieur comme un produit de l'acte libre et volontaire du moi.

Mais il reste toujours à expliquer ce que c'est que le *moi* à qui Fichte attribue la puissance créatrice de tous les phénomènes du monde extérieur.

Nous ferons tous nos efforts pour rendre cette définition intelligible en traduisant dans le langage ordinaire la terminologie fort ardue du transcendentalisme allemand.

La pensée est une action qui consiste à abstraire, et à réfléchir; à détourner, et à replier son regard, détournez donc votre regard de toute chose, repliez-le au-dedans de vous-même : détournez-le ancore de votre *moi* empirique et particulier ; que l'action que vous exercez se reporte sur cette action même, vous aurez pensé le moi pur, primitif, absolu.

Mais quel est le principe de cette action? Cette action, disent les transcendentalistes, est libre, absolument libre, et spontanée; il n'est pas nécessaire de lui chercher un autre principe, puisqu'elle a son principe en elle-même. Aussi la science commence par un acte arbitraire et spontané, et non par un fait d'expérience. Cet acte spontané pose *le moi*, et simultanément commence l'existence du *moi* qui, à son teur créateur indépendent de tous le phénomenes, siège dans le principe au sein de l'infini comme une espèce de divinité. Il faut ajouter que Fichte demande aux philosophes, pour qu'ils puissent s'élever à ce premier acte libre et créateur, un certain sens particulier qu'il nomme transcendental, et qui n'est pas donné à toutes les intelligences.

Schelling, pour remonter avec Fichte au premier acte de l'esprit, à ce premieré acte parfaitement libre et et créateur, a donné un nouveau développement au système de l'idéalisme transcendental. Il dit que l'esprit ne peut avoir la consience de son action qu'autant qu'il s'élève au-dessus de tout ce qui est objectif. Cette action par laquelle l'esprit se détache de tout objet ne peut être expliquée que par le determination que l'esprit se donne à lui-même. Ainsi, l'esprit se détermine à opérer, et en se déterminant il opère; c'est un élan que l'esprit se donne à lui-meme pour s'élever au-dessus du monde fini, et alors seulement il se contemple dans l'absolu. Cette détermination que l'esprit se donne s'appelle vouloir : l'esprit veut, et il est libre.

Du moment que l'esprit anéantit pour lui au moyen de son vouloir, tout le monde objectif, il ne lui reste que la forme pure de sa libre volonté, laquelle devient désormais la loi éternelle de son action; l'esprit n'obtient la conscience de son action que dans le seul acte de-vouloir, et cet acte en général est la première condition de la conscience de soi-même : l'esprit n'existe que parcequ'il veut, et il ne se connaît que parce qu'il se détermine; nous ne pouvons nous élever au-dessus de cette action de vouloir, et c'est pourquoi on la considère avec raison comme le fondement de toute philosophie.

Comme on le voit, le transcendentalisme dans toutes ses nuances est une série d'abstractions dont la première (l'existence du *moi* absolu) est une pure hypotèse. Fichte a d'abord détruit l'objet, il a ensuite détruit la passivité du sujet, ce qui revient à dire qu'il a fait disparaître de l'esprit humain l'élément de la sensation. Il ne reste donc dans son idéalisme que l'activité du sujet ;

cette activité est volontaire et libre, elle se manifeste par une action spontanée qui est le jugement. Dans cette action, enlevez l' objectif; et ne conservez que la forme, et vous aurez le moi pur de Fichte avec le développement qu' y a donné Schelling. Telle est la série d' abstractions par laquelle la philosophie transcendentale est arrivé à cette audacieuse proposition: *le moi se pose et se crée lui même par un acte libre et spontané.*(Lundi 30 Septembre 1839).

Senty.

Dans un précédent article (Voir le *temps du 30* septembre) nous avons exposé les points fondamentaux du système de Fichte, et indiqué la série des raisonnements par lesquels la philosophie transcendantale est arrivée à poser cette proposition: « le *moi* se crée lui-même par un acte libre et spontané ».

Nous exposerons aujourd' hui la critique que le savant professeur Galuppi a faite de ce système, en partant du point de vue de la philosophie expérimentale.

Nous avons dit que Fichte pour établir le *moi pur* comme principe de toute connaissance, avait d' abord détruit l'objet, et qu'il avait fait disparaître ensuite la passivité du sujet; ce qui revient à dire qu' il a fait disparaître de l' esprit humain l'élément de la sensation. C'est ainsi qu' il est arrivé dans son idéalisme à poser l' activité pure du sujet, qui se crée lui-même, et crée pour lui en même temps tous les phénomènes du monde extérieur.

Mais il y a ici un paralogisme. Il faut distinguer l' ordre métaphysique ou réel des choses, de l' ordre logique avec lequel l' esprit procède pour arriver à la connaissance du premier. Ces deux ordres ne sont pas toujours identiques. Souvent ce qui forme le premier anneau de la chaine du raisonnement dans l' ordre logique, forme le dernier dans l' ordre réel. La cause, dans l'ordre métaphysique, dévance l' effet; mais en raisonnant, nous partons souvent de l' effet pour connaitre la cause; et c' est pour cela qu' en pareil cas l'effet, qui occupe la première place dans l' ordre logique, occupe la dernière dans l' ordre métaphysique ou réel. L' erreur qui confondrait ces deux ordres serait semblable à celle d' un philosophe, qui en raisonnant de la manière suivante: « Le mouvement existe, donc il existe une force motrice, conclurait que le mouvement devance la force motrice; ou qui, en faisant cet autre raisonnement: » le monde est ordonné, il doit donc y avoir un ordonnateur « conclurait que l'ordre du monde est antérieur à l'ordonnateur, confondant ainsi l'ordre logique de la pensée avec l'ordre réel des choses. Fichte tombe souvent dans cette erreur. Prenons un exemple: « La pensée dit-il, est une action qui consiste à abstraire et à réfléchir, à retourner et à replier le regard de l'esprit ».

L'action d'abstraire suppose nécessairement un objet duquel on part. *abstraire* veut dire *diviser*, mais l'action de diviser suppose le *divisible*, et suppose en conséquence un objet sur lequel s'exerce l'action d'abstraire. Mais cela répugne à la doctrine de ce philosophe qui, en posant le *moi pur*, a anéanti tous les objets; cela répugne à la pensée pure; l'action du moi pur, de la pensée pure ne peut donc consister à abstraire.

Maintenant, voici l' équivoque. « Eloignez, dit Fichte, le regard de toutes choses; éloignez-le en sortant de votre moi empirique et particulier; que l' action que vous exercez se replie sur elle-même, vous aurez pensé alors le ***moi pur*, *primitif*, *absolu*** ».

Mais quand on dit: Eloignez le regard, on parle à un philosophe à qui on commande une abstraction pour concevoir l'action pure de la pensée; mais c'est une erreur de confondre le procédé de mon abstraction avec la pensée pure qui doit me la faire concevoir. La pensée pure n'ayant point d'objet sur lequel elle puisse opérer ne peut certainement consister à abstraire; Fichte confond donc ici l' ordre logique avec l' ordre réel.

Que dire maintenant de ce repliement de la pensée sur elle-même?

Toutes les opérations de notre intelligence se réduisent à deux: à diviser et à composer, à l' analyse et à la Synthèse. Fichte est obligé, sans le savoir et sans le vouloir, de prendre son point de départ pour s' élever à la hauteur transcendentale, dans un fait de conscience; il part en effet de l'acte du jugement. Or, il est impossible de juger sans abstraire, il est indispensable de séparer d' abord du sujet la modification pour pouvoir ensuite la lui attribuer. Toute action doit avoir un terme, et ce terme est l'*acte*. Le terme de l'action d' abstraire est une *notion abstraite*; cette notion est encore l' objet en tant qu' il est pensé par l' abstraction. L' esprit, après avoir abstrait du sujet sa modification, doit la lui restituer: pour avoir l' abstrait, il doit partir du concret et pour former un jugement, il doit ramener l' abstrait au concret. C' est ainsi que la réflexion opère dans le jugement aux yeux de la conscience empirique.

Voyons comment elle doit opérer dans les abstractions de Fichte. Dans la pensée pure, il ne peut voir le concret, celui-ci ayant été anéanti d'avance; il ne peut y voir aucun objet: bien plus, dans l' action d' abstraire, il perd de vue son point de départ et son but. Son illusion provient de ce que, dans la réflexion, il ne peut reconnaître un retour de la pensée sur le concret, au point où elle arrive, et se rallie à l'abstrait. Cependant la réflexion, comme action de la pensée, demeure, et Fichte, ne voyant rien sur quoi cette action pût se déployer, dit qu' elle se repliait sur elle-même. Telle est la succession d'idées par laquelle ce philosophe est arrivé à la doctrine de la ***pensée pure***.

Observons ici que nous avons la conscience de l'action d'abstraire ; que dans ce cas ce n' est point l'action d'abstraire qui se replie sur elle-même ; mais cette action devient l' objet de notre méditation, et le but de notre action méditative est la conception ou la connaissance de l'abstraction. C'est de cette manière d' après la philosophie de l'expèrience, que nous acquirons les notions des deverses facultès de l' esprit. Mais Fichte ne nous ayant donnè aucune notion de la première action de la pensèe, n'a pu en conséquence *nous faire* connaître l' objet sur le quel la rèflexion opère.

La conscience nous apprend que les actions d'abstraire et de rèflèchir, que celles de l' analyse et de synthèse, sont des actes libres de notre volonté. La dependance de ces deux facultès à l'ègard de notre volouté est incontestable. Voilà pourquoi Fichte, après avoir placé le moi pur et primitif dans l' action d'abstraire et de rèflèchir, les dèpouillant des toutes les individualités et de toutes les dèterminations qui se trouveraient dans l'ètat individuel où la conscience empirique les prend, a été obligé de chercher le principe de cette pensée pure, et de s' adresser à lui-même cette question: qu'est-cequi constitue *le moi?* Voilà pour-quoi il a fait consister l' acte crèateur du moi en un acte spontané et absolument libre ; enfin, voilà comment ce philosophe, pour s' élever a l'acte libre au moyen duquel le *moi* se pose et se crie lui-même, a été obligè, par-les lois de l' esprit, de partir de la dependence des actes de la pensée à l' égard de notre volonté, telle que la conscience empirique nous la montre.

Ce n'est point le principe de causalité qui a conduit Fichte à ce risultat; mais la force de l'abstraction l' emporte si haut, qu' il perd quelque fois la terre de vue. De plus, ayant dans la philosophie un parti pris d'avance, qui consiste à tout faire dériver d' un principe unique de l'activité du sujet, il ne pouvait chercher hors de moi l' origine de l'activitè même qui le constitue.

Dans le système que nous examinons nous n'avons pas la conscience du moi comme réfléchissant le monde extérieur. Mais qu'est-ce donc que le moi en lui-même et comme être? En d'autres termes, quelle est l'essence de l'âme humaine ?

Nous savons qu' elle est le sujet de nos pensées et de toutes leurs modifications : cette notion vague do sujet est tout ce qu' il nous est permis d'en savoir. Mais de même que savoir qu'un effet donnè a une cause, ce n'est certainement pas avoir une notion dèterminée do cette cause ; de même savoir qu' une modification donnée est inhèrente à son sujet ce n'est pas avoir une notion dèterminée de ce sujet. Les Cartésiens ne se sont pas contentés de cette notion indèterminée de l' âme considerée en elle-même ; ils ont voulu en avoir une notion dèterminée, et ils ont dit que l' âme était *une pensèe constante.* De plus ils ont regardé cette pensée constante comme la pensée *de quelque chose* ; ils

ont reconnu qu'il était impossible de penser, sans penser à quelque objet distinct de la pensée elle-même.

C' est dans son livre de la *Destination* de l' *homme* , que Fichte a plus specialment développé sa théorie *du moi pur*. Nous ne relèverons pas après M. Galluppi , toutes les contradictions qu' on trouve dans cette ouvrage surtout quand on le compare aux autres écrits du même auteur. Nous fairons remarquer seulement , comme chose de tout point surprenante , que Fichte , aprè avoir regardé le *moi* comme la seule réalité, comme le principe de toute connaissance ; apres avoir dit que le *moi* se pose et se crée lui-même , et crée en même tems tous les phénomènes du monde extérieur, supprime tout à coup l' existence *du moi* comme être persistent pour tomber dans le rationalisme absolu de Kant , dans le systéme des apparences, c' est-à dire dans le scepticisme absolu. En effet, dans le dialogue entre *l' esprit* et le moi , après avoir inutilement cherché les fondements de la réalité et de la science , le *moi* conclue disant qu' il n' existe ni science ni réalité, mais seulement des vaines images de la réalité et de la science, qu' il n'est lui-même qu'une image confuse et à demi effacée d' une autre image, tandis que sa pensée n'est que le songe d'un songe. Cette étrange contradiction a été trop peu remarquée, en France surtout, par les critiques qui se sont occupés du systémo de Fichte. Mais Monsieur Galluppi , dans son savant mémoire , l' a mis dans tout son jour.

Que reste-t-il donc de cette audacieuse Synthèse de la philosophie transcendentale que quelques adeptes ont considerée comme le dérnier mot de l' esprit humain, sur l' homme et l' univers? Un doute, une negation pure , un scepticisme absolu , qui détruit les bases mêmes du systéme sur le quel on veut l' établir.

En effet , si l' on pose ces deux principes : tout objet pensée est idéal et non réel; tout objet qui apparaît même dans la conscience n' est qu'un pur phènomène, une pure apparence ; en partant de ces deux principes , disons nous , toute philosophie est impossible. Il n' y a aucun système que ne soit le produit de la pensée ; or si toute pensée n'est que une pure apparence et n' a rien de réel, tous les objets pensès par elle deviennent aussitôt des choses purement ideales et depouillès de toute réalité. Cette observation a été faite par Fichte lui même , en terminant le dialogue dont nous parlions plus haut. Voila donc où l' affermation du *moi* absolu faite en dehors des voies de l' experience , a conduit un esprit aussi distingué que celui de Fichte.

Dans la derniére partie de son mémoire M. Galluppi examinera les rapports que présente le scepticisme de Fichte avec les grand systèmes sceptiques de l' antiquité. — 28 Octobre 1839. Senty.

Dans les précédentes séances, l'Accadémie a entendu la lecture de la seconde et dernière partie du *mémoire* du professeur Galluppi de Naples *sur l' idealisme transcendant et le rationalisme absolu*, systèmes qui ont tant agité l' Allemagne depuis le commencement de ce siécle, et influé sur toute la philosophie européenne. Nous avons déjà rendu compte de la premiere partie de cette ingénieuse et savante dissertation, où la profondeur métaphysique des idées s' allie à la plus parfaite clarté do l' expression. Nous analyserons briévement les principaux points de la derniére.

Après avoir exposé les conclusions fondamentales de l'idéalisme transcendant et du rationalisme absolu, et montré qu' elles aboutissent toutes à cette proposition, *l' être n' existe pas, je n' existe pas moi-même* : c' est-à dire au nihilisme, M. Galluppi, poursuivant sa recherche, remonte à l' origine historique de ces systémes, et se donne a résoudre cette question: Quels rapports, quelles analogies et quelles différences trove-t-on entre le transcendentalisme allemand, et les spéculations du même genre des philosophes grecs?

Avant l' apparition du criticisme et des systèmes idéalistes qu' il a produits, aucun philosophe n' avait sérieusement et scientifiquement formulé cette espèce de scepticisme qui met en doute toutes les existences. On a attribué il est vrai, quelques fois cette opinion aux anciens sceptiques, à quelques philosophes de l' ecole d' Elée et à des sophistes, comme par exemple Gorgias; mais ces assertions ne sont pas suffisament fondées.

Il parait, de l' aveu même de Bayle, que cette maxime connue de Zénon d'Elée: *Rien n'existe*, n'etait qu'un argument *ad hominem* dont il se servait contre les philosophes des autres écoles, et qu' il ne lui donnait qu' une valeur polémique. Les trois fameuses thèses de Gorgias consistaient en ces trois propositions: 1.° Rien n' existe : 2.° quand même il existerait quelque chose l'homme ne pourrait pas le savoir : 3.° Quand même l' homme pourrait le savoir, il ne pourrait ni l' énoncer ne l' expliquer aux autres. Quand à ces thèses, il suffit d'observer que Gorgias était un sophiste de profession, qui n' avait d'autre but que la dispute, et dont les opinions, tojours flottantes entre le pour et le contre sur toutes choses ne sauraient être présentées comme un systéme professé et avoué. La maniere pourtant dont il developpait et démontrait ces propositions quoique par simple jeu d'esprit, étant propre à jeter du jour sur le fondement des nos connaissances, M. Galluppi l'expose et la réfute avec soin. Mais cette argumentation sophistique, non plus que d'autres du même genre qu'on pourrait trouver, ne permet pas de faire honneur aux Grecs du nihilisme rationnel et systématique moderne. D'ailleurs, de même que l'axiome de Zénon, les theses de Gorgias n' etaient probablement aussi qu' un raisonnement *ad hominem.*

Quant à l'ecole d'Elèe en general, M. Galluppi y retrouve les premiers essais du rationalisme absolu. Xenophanes a adopté, pour résoudre le problème de l'origine des choses et de l'existence, la mèthode *à priori*. Il dèduisit du principe d'identité, principe tout logique et purement rationnel, l'impossibilitè de toute creation et de tout changement, et son unitarisme panthèistique. Il nia la realité des apparences sensibles rèvelées par l'experience, et en cela il fut conséquant; mais il n'osa pas attaquer l'autoritè de la conscience. Ce serait cependant une erreur de croire, qu'en admettant cette autorité, il soit pour cela parti des faits primitifs de conscience, et qu'il ait donné ainsi à sa philosophie une base experimentale. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'aprés avoir essayé de tout construire *à priori*, et rencontrant ensuite sur son chemin l'experience sensible et la conscience, il n'hesita pas à sacrifier à la raison les sens, mais que, par une secrète inconséquence, il respecta l'autorité de la conscience.

C'est à Kant et à Fichte qu'il appartenait de faire ce dernier sacrifice. Mais les èleates d'abord, et ensuite les anciens sophystes les avaient mis sur la voie. M. Galluppi a établi, avec une grande apparence de plausibilité, la gènéalogie de la pensée fondamentale du criticisme de Kant, entant qu'elle a pu être produite logiquement, si non historiquement (car la liaison historique est au moins très contestable) par le dèveloppement simultanè du rationalisme des Elèates, et en particulier de Xenophanes, et de l'encienne méthode des sophystes. Selon M. Galluppi, Kant part, comme Xenophanes du *realisme* de l'ordre *à priori*; mais, plus consequent, que le philosophe grec, il arrive à un idealisme *ègalement à priori* ou transcendental; tandis que Xenophanes transforme son rèalisme logique en un realisme absolu, et en dèduit comme résultat un être eternel, infini, unique, et immuable. Kant ne croit pas qu'il soit possible de sortir de l'ordre logique, dont on ne peut dèduire aucune sorte d'existence. Les difficultès suphistiques èlevées par Gorgias sur les contradictions apparentes de la raison, sur l'unité et la pluralité de l'être, sur le fini et l'infini, etc. Ont pu être des précédens naturels aux recherches de Kant sur les *antinomies* de la raison pure, et à la conclusion sceptique qu'il en tire.

Malgrè les aveux de Kant lui-même, qui declare que c'est Hume qui le reveilla de son somme-il dogmatique et le conduisit à sa mèthode critique, il est permis de croire aussi que le doctrine de Reid exerça, quoiqu'il n'en dise rien, une notable influence sur le cours de ses idées; et il est infiniment probable, ainsi que nous venons de le voir, que les spéculations rationalistes des èleates lui auront fourni beaucoup. Quant à l'influence du scepticisme antique, elle est encore plus évidente. Outre l'esprit gèneral, on trouve chez les anciens

sceptiques jusqu'à la terminologie de Kant: « La sceptique dit Sextus Empiriens, » est une méthode ou art qui oppose les *phénomènes* aux *noumènes* , ou les » phénomènes aux phénomènes, et les noumènes aux noumènes ». Or le *noumène* d'après Sextus , etant un objet de la raison, l'antithétique des noumènes est la même chose que l'antithétique du criticisme, telle qu'elle est développée dans la *dialectique transcendentale*. Les principes du scepticisme, en général , sont déposés dans l'ecole d' Elée et dans les speculations des sophistes. Il est naturel , que Kant , en sortant de son rêve dogmatique , ait cherché à s' enquerir de l'origine de son systéme. Prétendant établir une philosophie toute *à priori*, destinée à expliquer la possibilité même de la conscience, il n'est pas probable qu' il ait négligé d'etudier les primieres essais de ce rationalisme absolu dans les philosophes grecs.

Le but de la méthode *critique* de Kant , comme il parait évidemment par sa *méthodologie* transcendentale, est de perfectioner le scepticisme et de remplir ses lacunes. Mais pour juger jusqu' à quel point il a réussi , il importerait de bien faire comprendre l' etat antérieur du scepticisme , et jusqu'où on était allé dans cette voie.

Les sceptiques anciens ont-ils rejeté l' autorité de la conscience , c' est à dire , ont-ils nié la realité de notre être et des modifications dont nous avons le sentiment ? En d'autres termes les faits de la conscience avaient-ils en eux mêmes, pour le scepticisme, quelque realité? Suivant M. Galloppi la conscience n'a jamais été mise en question. Les grandes déclamations des académiciens et des pyrrhoniens sont toutes dirigées contre les sens et la raison; mais on n'y trouve aucun argument direct contre le témoignage de la conscience.

Ils admettent toujours la realité des perceptions : ils ne doutent que de l'objet perçu ou de la relation de la perception avec l' objet. Le scepticisme absolu est attribué à Democrite et à Métrodore do Chios ; mais en regardant de prés on reconnait que leurs assertions sceptiques ne portaient que sur l' autorité des sens. Sextus avoue positivament que sa secte admet la réalité des apparences , ce qui est admettre la realité de nos perceptions et de nos sentiments interiurs quels qu' ils soient ; les cyrenaiques enseignaient la même chose. De nombreux passages tout-à-fait positifs cités par M. G., prouvent l'uniformité de cette doctrine chez les anciens sceptiques; mais une preuve non moins forte , quoiqu' indirecte , se trouve dans les réfutations des sceptiques par les écoles dogmatiques , et en particulier par les pères de l' Eglise. Saint Augustin , par exemple, après avoir établi comme Descartes, le fait de conscience comme base de toute certitude et de toute vérité declare que dans ce retranchement, les académiciens et les pyrrhoniens n'osent pas l' attaquer , car le doute ne

saurait, de leur propre aveu, atteindre la realité de la pensée du doute lui-même. L' ancien scepticisme donc ne portait que sur l'autorité des sens et de la raison, laissant intacte la conscience.

Toutes les écoles posterieures, et Hume lui-même, se sont arretès là. Kant, le premier a dèpassé cette limite. Pour lui les faits de conscience ne sont pas plus réeles que ne le sont pour les idéalistes et les anciens pyrrhouniens les objets des sens exterieurs.

C'est la le premier perfectionnement qu' il a voulu ajouter au scepticisme, et il faut convenir qu' il est grand. La, est le premier différend entre la philosophie critique et la méthode sceptique. Celle-ci, dit M. Gallnppi, ne cherchait pas à expliquer d'où nait l' apparence des objets exterieurs, ni comment se forment les notions intellectuelles; elle ne recherchait pas l'origine de l'antithése et du conflit des idées de la raison; elle s' arrestait au fait. Kant au contraire prétend expliquer *a priori*, tant l' origine des objets apparens que celle des notions de l' entendement et de la raison, et de cette explication il dednit l'absolue impossibilité pour l' homme de connaître aucune existence. C'est la le second perfectionnement ajonté a la sceptique. Kant, ne prend rien de l'experience, pas même le fait de conscience, *le cogito* cartèsien. Sa mèthode est un rationalisme absolu; il veut expliquer la possibilité de la conscience même; il ne fait pas, comme on l'a-dit, l'analyse de la faculté de connaître; il ne veut pas l'observer, et la decrire, mais il la fait naitre de toutes pièces, il la crée, et puis, quand il l'a crée il l'a convaincu d' illusion, da contradiction, et de mensoge. « On est donc tombé dans l'erreur en disant que la méthode » de Kant est l'analyse ». L'analyse est une methode d'observation, et la mèthode *critique* est une méthode toute *à priori*; Kant a donc fait une synthése de la conaissance humaine et non une analyse. « On peut faire la même remarque sur Condillac.

Il nous est impossible de suivre plus loin les savantes déductions de M. G. et de reproduire, même en l' abregeant, la sèrie des rapprochemens qu' il établit entre les anciens systèmes et les systèmes modernes de Kant, de Fichte et de Schelling. Nous énoncerons toutefois le resultat de ses remarques sur le système de ce dernier philosophe, système connu sous le nom assez impropre de *philosophie de la nature*. Toute philosophie roule sur trois objets : l'homme, le monde et Dieu. Kant admet comme une supposition, l' homme et le monde; ce qui, dans son langage, est le sujet et l' objet; il supprime Dieu. Fichte supprime l' objet, et pose seulement le sujet transcendant.

Il restait à prendre un troisieme parti : aneantir le sujet et l'objet, et ne poser que Dieu; c'est ce qu'a fait Schelling. Dans son systéme, il ne s'agit pas

de savoir seulement s' il y a quelque chose hors de nous ; mais de savoir si nous-mêmes nous sommes un objet réel dans le sens transcendant du mot. La verité, et la realité ne se trouvent, selon lui, que dans l'existence absolue, qui n'est ni objet, ni sujet, dans l'existence *une*, éternelle, immuable etc. . . C'est là la derniere forme du panthéisme.

M. Galluppi a terminé son remarquable travail par quelques nobles paroles adressées à l' Academie des sciences morales et politiques, dont il serait à desirer qu' elle sentit la gravité. Dans l' etat actuel de la philosophie, dit-il, vôtre illustre compagnie a une grand mission à remplir. Vous savez dans quels égaremens le rationalisme absolu de l' Allemagne moderne a déja précipité les meilleurs esprits ; c'est à vous qu'il appartient de les détourner de cette pente funeste. Vous occupez une place éminente dans la science. L' universalité de votre langue, sa clarté, signe infaillible de la netteté de l'intelligence, et de la precision de la pensée, la grandeur du nom français et son influence politique, ce sont là autant de titres qui doivent rendre votre philosophie européenne. Quelques-uns de vos écrivains, aprés avoir pénetré les obscurités de la philosophie allemande, sont restés d'autant plus affermis dans la direction de la philosophie de l'experience ; d'autres qui, tout d'abord, avaient conçu une haute admiration pour les penseurs transcendentalistes, n'ont pas voulu les suivre dans les erreurs du rationalisme absolu. Leur bon sens en a été revolté, et ils s'en sont tenus à la méthode psychologique. Deux verités me semblent acquises désormais à la science: 1.° qu'il faut partir de la psychologie, c'est-a-dire du fait de conscience experimentalement fourni par l' observation, et cela dans le sens rigoureux du mot, comme l'ont fait Descartes et Leibnitz 2.° qu'en partant de la psychologie on peut s'elever à l'ontologie. On ne dispute que sur les moyens d'y atteindre.

Il faut esperer que de cette discussion resulteront de véritables perfectionnemens pour la philosophie de l' experience, quand on aura mis en harmonie l' element rationnel et l'element empirique de nos connaissances.

Le mémoire a été renvoyé à l' examen de la section de philosophie, qui en fera un rapport. Nous ne doutons point qu'il ne soit imprimé dans le volume des travaux des savans étrangers.

11 mai 1840. Seuty.

